HENRI LASSIAT

PROMOTION DE L'HOMME EN JÉSUS-CHRIST



D'APRÈS IRÉNÉE DE LYON

témoin de la Tradition des Apôtres

Nihil obstat
Strasbourg, le 23 mai 1974
J. Plagnieux, cens. dep.

Imprimatur
Strasbourg, le 6 juin 1974
R. Scheder, vic. gén.

HENRI LASSIAT

PROMOTION DE L'HOMME EN JÉSUS-CHRIST

d'après Irénée de Lyon témoin de la Tradition des Apôtres

SOMMAIRE

LE CARDINAL-ARCHEVÊQUE DE LYON 27 Mai 1974

Cher Père,

Il peut donc paraître votre grand travail sur la « Promotion de l'Homme en Jésus-Christ, d'après Irénée de Lyon, témoin de la Tradition des Apôtres ». Laissez-vous féliciter d'avoir choisi saint Irénée, dont la pensée est si précieuse pour la Tradition de la Foi des Apôtres, comme sujet de votre thèse! Notre Foi, pour qu'elle soit authentique, ne doit-elle pas être reçue comme un message, et notre mission est-elle autre chose qu'une transmission ?

Comment ne point être heureux, aussi ou surtout, que vous ayez voulu remettre à jour et à l'honneur la catéchèse apostolique et romaine du second et grand Évêque de Lyon ? Cette catéchèse qui, selon votre étude, relève d'une vision biblique de l'homme et du monde, révélée et voulue par Dieu Lui-même.

La Révélation divine n'est pas un exposé d'idées, mais l'histoire et l'annonce des Prophètes : elles s'accomplissent en l'Incarnation de la Parole, le Christ Jésus qui est Voie, Vérité et Vie!

Sans doute, y a-t-il en saint Irénée une leçon pour notre pastorale : un appel à enseigner le Christ et son message, selon la catéchèse apostolique, si proche de la mentalité de la multitude des « hommes moyens »! Saint Irénée pestait contre la gnose; que dirait-il des idéologies ? elles déforment ou corrompent la Foi aujourd'hui comme la gnose aux premiers siècles.

Veuillez être assuré de ma reconnaissance et de ma sympathie en Notre-Seigneur et Notre-Dame.

† Cardinal A. RENARD.

PRÉFACE

L'auteur de ce livre, le Père Henri Lassiat, après de simples études de grand séminaire, exerça son ministère, principalement en milieu rural, pendant 17 années. C'est au contact de ces populations, souvent en proie à des préoccupations terre à terre, que sa réflexion s'affronta au problème de la destinée de l'homme à la lumière de la Révélation.

Les perspectives augustiniennes, monnayées dans la théologie courante qu'il avait reçue, lui posèrent de sérieuses difficultés confrontées à la Tradition de la Jeune Église de l'Apôtre Paul et des Pères du deuxième siècle qu'il s'était mis à lire.

A quarante ans, il sollicita et obtint de son évêque l'autorisation de reprendre ses études à l'université de Strasbourg. Avec un courage digne d'admiration, il se perfectionna dans la langue grecque apprise jadis lors de ses études secondaires, se mit à l'hébreu, obtint la maîtrise spécialisée en études orientales, prépara sa licence de Théologie puis une énorme thèse en deux volumes sur l'anthropologie d'Irénée.

C'est cette thèse, soutenue devant ladite université de Strasbourg et couronnée par elle, que son frère, le Père Paul Lassiat, trappiste et ermite, reprend condensée dans cet ouvrage sur la Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon, témoin de la Tradition des Apôtres. *Analyse méticuleuse de la catéchèse de ce grand témoin de la Tradition du deuxième siècle, catéchèse au « caractère éminemment concret », pouvant être comprise de tous, même des plus simples, car « comme l'Écriture et en étroite dépendance de celle-ci, elle décrit une ' histoire ', celle de la relation de Dieu et de l'homme », en prenant comme critère de vérité les données sensibles de la vie du Christ, Verbe Incarné.*

Déjà « par l'économie de création, l'homme est fait par Dieu à

l'image et à la ressemblance de la future humanité du Verbe fait chair » *et il reçoit* « *l'animation de l'Esprit, souffle de vie* ». *Mais cela ne lui confère pas encore une participation à la vie divine, ni une immortalité définitive. Car, contrairement à ce que pensaient les gnostiques, son âme n'est pas une émanation du monde divin et par suite n'est pas immortelle par nature. Tout comme son corps, elle est créée à partir du néant et ne peut subsister qu'à la mesure où Dieu, seul Subsistant, le lui donne. Mais son corps, créé par le même Dieu, est susceptible lui aussi d'être appelé par Lui à l'incorruptibilité.*

L'homme, à l'origine, étant tiré du néant, n'est encore qu'au stade d'une « *enfance* ». *La participation à la vie divine et à l'immortalité* « *lui seront offertes seulement dans le Christ, en réponse au choix libre que l'homme, pleinement responsable de sa destinée, fera au terme d'une éducation que Dieu tient à lui ménager pour éclairer, fortifier et parfaire cette liberté* ».

Éducation dans laquelle est prévue la connaissance du Bien et du Mal, par l'épreuve du péché et de la mort, épreuve réparée par la Pâque de Jésus-Christ mort et ressuscité, second Adam qui « *récapitule* » *en Lui l'Humanité, et à la ressemblance duquel est invité quiconque accepte les arrhes de l'Esprit Saint vivificateur pour parvenir, après la résurrection finale, à l'incorruptibilité.*

L'homme apparaît ainsi, corps et âme, en « *devenir vers une promotion* » *ineffable, et le salut, quoique initiative gratuite, pure grâce de la part de Dieu, une réponse de liberté de la part de l'homme. Celui-ci a le choix : ou, acceptant l'alliance à lui offerte par Dieu, il s'engage dans un processus qui le conduira, corps et âme, à la vie éternelle; ou, refusant cette alliance par autosuffisance* (« vous serez comme Dieu »), *il s'enferme dans un processus qui le conduira à la Mort éternelle, c'est-à-dire, pour l'auteur, qui le lit dans l'œuvre d'Irénée, à la disparition définitive, à la* « *néantisation* », *corps et âme, lors du jugement, au dernier jour, pour que s'accomplisse l'oracle de la Genèse :* « vous mourrez de mort ».

Cette présentation de la pensée d'Henri Lassiat est évidemment trop schématique et demande des explications que le lecteur trouvera au long de cet ouvrage. Peut-être d'aucuns estimeront-ils quelque peu fastidieuses ses analyses, mais ils ne sauraient trop admirer précisément l'honnêteté de ses minuties. Car, l'auteur ne veut avancer que pas à pas et en citant et recitant les textes d'Irénée lui-même, afin de nous convaincre qu'en définitive ce n'est pas une pensée personnelle qu'il défend, mais

l'enseignement qu'il découvre dans l'œuvre du Témoin de la Tradition apostolique face à l'hérésie.

Les spécialistes en discuteront probablement. Certains sans doute ne seront pas convaincus. Nul cependant ne pourra nier l'intérêt du travail accompli par Henri Lassiat en vue d'une approche de la pensée de la jeune Église du deuxième siècle sur la destinée de l'homme. M'est avis que ce travail mérite d'être lancé dans le circuit des discussions théologiques.

Et tous admireront le courage de ce prêtre qui, au milieu de sa vie pastorale, alors que d'autres se contentent de ressasser d'éphémères slogans à la mode de la gnose du jour, s'est remis, lui, pour tenter de résoudre les problèmes qui se posaient à lui, à un labeur intellectuel acharné, « *pour retrouver une catéchèse plus concrète et plus vivante* », *à l'écoute de* « *la première Tradition chrétienne* ».

Jean COLSON.

REMERCIEMENTS

L'auteur tient ici à remercier tous ceux qui, de près ou de loin, lui ont permis de mener ce travail à bonne fin. Dans l'impossibilité où il est de les citer tous, il ne peut cependant, ne pas exprimer sa particulière reconnaissance à Mgr Nédoncelle grâce à qui il a pu entreprendre cette recherche à la faculté de théologie catholique de Strasbourg; à Monsieur le Chanoine J. Plagnieux, son Directeur de recherche, et à Monsieur le Professeur R. Javelet, qui tous deux lui ont apporté leur précieux concours; enfin à Mlle M.-N. Babel, qui a consacré tout le temps que lui laissait son emploi d'aide aux prêtres, à redactylographier les manuscrits. Mais que tous ceux qui l'ont aidé trouvent ici l'expression de sa profonde gratitude.

LE DÉFENSEUR DU DÉPOT

Dans les quatre livres que nous t'avons envoyés avant celui-ci, cher ami, nous avons démasqué tous les hérétiques et produit au grand jour leurs enseignements; nous y avons également réfuté ces inventeurs d'opinions impies. [...] Nous avons ainsi fait connaître la vérité et mis en évidence le message de l'Église, ce message que les prophètes avaient déjà annoncé, comme nous l'avons montré, que le Christ a porté à son point de perfection, que les Apôtres ont transmis, et qu'enfin l'Église, après l'avoir reçu de ceux-ci, garde seule fidèlement et transmet à ses enfants à travers le monde entier. [...] Cela étant, dans ce cinquième livre de tout notre ouvrage « *Mise en lumière et Réfutation de la prétendue Gnose* » nous tenterons d'asseoir nos preuves sur le reste des enseignements de Notre-Seigneur et sur les épitres de l'Apôtre, [...] puisqu'aussi bien c'est pour le ministère de la Parole que nous avons été établis (cf. Act. 6/4). (V, Préf.)*

I. L'homme

Notre propos n'étant pas de refaire une « Vie d'Irénée », et la personnalité du grand Évêque de Lyon au IIe siècle étant suffisamment connue, il suffira de quelques rappels biographiques indispensables, avant d'indiquer – ce qui répond à notre recherche – les caractéristiques essentielles de son œuvre de théologien et d'écrivain.

Éléments biographiques

1) D'ASIE MINEURE AU SIÈGE ÉPISCOPAL DE LYON.

Nous n'avons malheureusement que peu de détails sur les origines du futur Évêque de Lyon. Il est né en Asie Mineure, aux

* Pour les traductions de l'*Adv. Haer.*, nous suivons
celle de F. SAGNARD (coll. S. C.), Livre III, Paris, 1952,
celle de A. ROUSSEAU (coll. S. C.), Livre IV, Paris, 1965, et Livre V, Paris, 1969 ;
quant à l'*Epideixis*, nous suivons celle de L.-M. FROIDEVAUX, Paris, 1959.

environs de l'an 135. Mais on ne sait rien de précis sur le lieu de sa naissance. Un fait cependant reste certain, qu'Irénée souligne lui-même volontiers : durant sa jeunesse, il a entendu personnellement Polycarpe, évêque de Smyrne (III,3/4) [1]. Dans le contexte de ce rappel, il mentionne aussi l'église d'Éphèse. Étant donné que dans tout ce passage Irénée ne fait manifestement appel qu'à des sources personnelles, on peut sans doute supposer qu'il a pu vivre avec les responsables préposés à la direction des églises de Smyrne et d'Éphèse.

Irénée apparaît à Lyon lors de la terrible persécution qui, au cours de l'année 177, décima la communauté. Nous savons qu'il conduisit, en qualité de presbytre, la délégation que cette jeune Église envoya à Rome auprès du pape Éleuthère, pour le renseigner sur la situation critique qu'elle traversait. La lettre qu'Irénée avait mission de transmettre, était accompagnée d'une mention élogieuse à son égard, témoignage discret de l'estime qu'avait pour lui la communauté lyonnaise. Mais, comme le souligne Massuet [2], cette missive était peut-être également une invite discrète mais claire, à l'adresse de l'évêque de Rome, pour lui suggérer de choisir Irénée comme successeur de Potin sur le siège de Lyon.

A cette occasion, il se pourrait, et il paraît même probable, qu'Irénée ait vécu un certain temps à Rome [3]. Dans ce cas, en conformité avec ce qu'il demande lui-même à ceux qui recherchent la vérité (III, 3/2), il se sera nourri de la vraie tradition conservée dans cette Église. Et sans doute, en raison de la puissante autorité attachée à la fondation de celle-ci, aura-t-il confronté la catéchèse romaine avec les nouvelles doctrines gnostiques qui représentaient alors le danger le plus sérieux menaçant l'Église de l'intérieur [4].

1. Voir ses propres affirmations, texte III, 3/4, confirmé par la « Lettre à Florinus », Eusèbe, *H.E.*, V, 20, P.G. 20/1228.
On connaît l'amitié qui unissait Polycarpe à Ignace d'Antioche (cf. Ignace, lettre aux Smyrniotes et lettre à Polycarpe) et l'on sait la lutte de Polycarpe contre Cérinthe et Marcion, les premiers gnostiques.
2. Cf. Massuet, *Dissertation sur la vie d'Irénée*, P.G. 7/182 ss.
3. « La manière dont Irénée parle du séjour de Polycarpe dans la lettre au pape Victor, conservée par Eusèbe (*H.E.*, P.G., 20/508) bien qu'elle ne suppose pas un témoin oculaire, s'explique mieux s'il s'est trouvé lui-même à Rome. Et sa dépendance de saint Justin [...] n'exige pas qu'il ait connu Justin personnellement, mais apparaît toute naturelle s'il avait été à Rome au moment où Justin y enseignait. » (F. Vernet, art. « Irénée », *D.T.C.*, col. 2395.)
Pour sa part, F. Sagnard pense qu'Irénée a séjourné à Rome avant d'y retourner pour apporter la lettre des martyrs de Lyon (cf. *La Gnose valentinienne*, p. 58 à 62).
4. Cf. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, p. xli.

2) L'ÉVÊQUE DES GAULES.

L'histoire de l'Église de Lyon nous montre à l'évidence que, sous l'impulsion de son nouvel Évêque, la communauté fut rapidement reconstituée, et qu'elle devint un véritable foyer de rayonnement. L'historique des paroisses de Valence, Besançon, Autun et Langres témoignent même que l'activité apostolique d'Irénée ne s'est pas limitée à sa seule ville. Elle s'est étendue à toutes les provinces gauloises environnantes [5]. Comme le souligne Théodoret, il fut vraiment « l'homme apostolique qui a éclairé l'Occident », « celui qui a éclairé et formé les nations celtiques [6] ». Mieux qu'un panégyrique, son travail nous révèle un homme actif, réaliste, tout entier donné à l'Église et à son message.

On découvre cet esprit positif dans l'intervention qu'il engagea au sujet de la fête de Pâques [7]. Malgré sa déférence envers le pape Victor, il n'en adopta pas moins, dans l'exposé objectif des motifs, une loyauté qui prouve son souci de régler ce grave différend dans la justice et dans la vérité, mais non dans la passion. C'est même l'influence décisive qu'il exerça en cette circonstance, qui lui valut, pour la postérité, le nom d'« Évêque de la paix » *(Irénèpoios)* (EUSÈBE, *H.E.*, V, 24/18).

On retrouve la même loyauté et la même objectivité chez le pasteur d'âmes, lorsqu'il défend le « Dépôt » contre les hérésies. Il cherche alors à convaincre en exposant la vérité, plus qu'en l'imposant par la force (cf. II, 2/3; III, 25/7). Au lieu de condamner et de rejeter ses adversaires du haut de son autorité épiscopale, il s'est imposé l'étude approfondie de leurs positions. Il avait mis le même zèle, il est vrai, à prendre connaissance de la vraie tradition aux sources les plus authentiques. Aussi, tous ceux qui ont abordé l'étude d'Irénée, lui reconnaissent-ils le mérite d'avoir traité les problèmes de la foi avec sérieux et compétence, d'avoir veillé scrupuleusement à l'intégrité du message, et d'avoir cependant toujours respecté ses antagonistes, et même de les avoir aimés [8].

5. Cf. F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 64-65.
6. Cf. THÉODORET, *Haer. Fab.*, Préf. et 1/5, cité par F. SAGNARD, *op. cit.*, p. 65.
7. Cf. MASSUET, *Dissertation sur la vie d'Irénée*, P.G., 7/192-204.
8. Quant à nous, nous prions pour qu'ils ne demeurent pas dans la fosse qu'ils se sont creusée eux-mêmes [...], qu'ils soient engendrés comme enfants légitimes par leur conversion à l'Église de Dieu; que le Christ « se forme »

Des témoignages assez tardifs, il est vrai, nous attestent que le martyre aurait couronné sa vie d'apôtre et de défenseur de la foi, probablement en 202. Mais les recherches actuelles, à l'encontre de certains travaux anciens [9] ne permettent pas de porter un jugement.

Tel nous apparaît Irénée : homme actif et soucieux d'objectivité; évêque passionné pour son Église et pour le salut de ses frères [10]; docteur documenté aux meilleures sources de la Tradition, spécialement celle de Rome. A la fin du IIe siècle, face à toutes les déviations doctrinales il est, à coup sûr, le témoin le plus représentatif de la jeune tradition chrétienne [11].

3) LE COMBAT DE LA FOI.

Ces qualités, l'œuvre elle-même de ce champion de la foi nous les révélera. Mais avant de l'aborder directement, dans les chapitres

en eux; qu'ils connaissent le Créateur et artisan de l'univers, seul vrai Dieu et Seigneur de toutes choses.

Telle est pour eux notre prière : ce faisant, nous les aimons plus efficacement qu'ils ne croient s'aimer eux-mêmes. Car notre affection, parce qu'elle est vraie, leur est salutaire – si toutefois ils veulent l'accepter. (III, 25/7; cf. aussi III, 2/3.)

9. « Bref, si tous les doutes ne sont pas levés relativement au martyre d'Irénée, cependant, on a de fortes raisons d'y croire. » (P. ALLARD, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, 1886, p. 156-157.)

10. « Derrière son ouvrage polémique, il nous apparaît comme un pacifiste; au-dessus du théologien qui expose et réfute, nous apercevons l'homme d'action, le pasteur qui veille sur son troupeau et le nourrit. » (P. BEUZART, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 26.)

11. Nous donnons ici les jugements portés par trois spécialistes d'Irénée et de son œuvre. Ils montrent l'estime que tous ont reconnue à la portée doctrinale exceptionnelle de son témoignage :

« Il exprime cette doctrine (commune à la Tradition et à l'Écriture) avec une profondeur qui en manifeste la richesse spirituelle, et qui porte en elle-même comme un témoignage d'authenticité divine. Ce n'est pas pour rien qu'Irénée vient de cette Asie qui a été la terre des charismes. Son enseignement est animé de l'Esprit. » (J. DANIÉLOU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, p. 143.)

« Asiate et disciple de saint Polycarpe, romain par son séjour à Rome et son dévouement au siège de Pierre, apôtre des Gaules et martyr, il peut nous faire entendre la voix de l'Église entière, pure, sincère, profonde. Il n'y a pas au second siècle de témoignage plus autorisé que le sien; il n'y en a pas de plus explicite. Nous mettons tout notre soin à le recueillir. » (J. LEBRETON, *Hist. Dogme Trinité*, t. II, p. 516.)

« Tel nous apparaît Irénée, dans la complexité des éléments qui le composent. Rome, la Grèce, la Gaule, le courant chrétien, se rencontrent en lui, comme le Rhône et la Saône mêlent leurs eaux au pied de cette colline de Fourvière où il a vécu. Lui aussi, il est un confluent et c'est ce qui donne à son témoignage une valeur si exceptionnelle, qui n'a pas encore été, semble-t-il, suffisamment mise en relief. » (F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 69.)

suivants, pour en déployer la richesse et mesurer l'apport capital qu'elle représente, dans la ligne de notre recherche, pour une théologie de l'homme, il nous faut encore auparavant apprécier, chez le théologien qu'est Irénée, sa conception de la théologie et sa méthode, en même temps que les qualités du penseur et de l'écrivain.

II. Le théologien

On a reconnu en Irénée un véritable théologien, et même le « premier grand théologien de l'Église [12] ». Nous espérons que l'ensemble de notre travail contribuera à confirmer ce jugement.

Si l'on tente de cerner, dans ce chapitre introductif à son œuvre, ce qui caractérise ce théologien, quatre points apparaissent très clairement :
- une volonté de non-compromission avec la philosophie;
- l'importance capitale donnée à l'Écriture comme source unique de doctrine;
- au centre de celle-ci : le dogme de l'universelle création *ex nihilo;*
- la référence constante à la Tradition, expression vivante de l'Écriture.

A) La non-compromission avec la philosophie

G. Bardy affirmait naguère : « A l'inverse de son maître [Justin], Irénée n'est pas un philosophe. Il ne combat pas la sagesse profane. Il se contente de la dédaigner [13]. » L'expression n'est sans doute pas très exacte. Il faudrait dire plutôt qu'Irénée était conscient et fier d'être le défenseur et le héraut d'une pensée, dont la valeur dépassait, même au plan rationnel, la sagesse profane. Mieux encore, ce nous semble, il faudrait affirmer qu'Irénée refuse tout compromis avec les systèmes philosophiques pour une raison très profonde, qui est celle d'une différence de vision.

La philosophie alors prédominante se réclamait de Platon. Elle devait connaître une brillante renaissance avec le néo-platonisme. Cette philosophie, dans sa vision du monde, divise les êtres en deux

12. A. Verriele, *D.T.C.*, 1954, p. 493.
13. Cité par Benoît, *Saint Irénée, Introd. à l'étude de sa théol.*, p. 73.

grandes catégories opposées : le monde des entités sensibles, et celui des entités intelligibles. A l'intérieur même des êtres sensibles, dans l'homme surtout, elle affirme ainsi l'existence d'une dualité irréductible entre la matière (le corps) et la forme (l'âme). Dans cette perspective, les réalités sensibles comme telles, et les données sensorielles de connaissance sont regardées avec un préjugé sinon hostile, du moins défavorable. Le seul monde « vrai » est le monde des intelligibles, le monde des idées. C'est en lui que le penseur entend construire son système. Pour connaître et être sauvé – le salut est, en effet, toujours lié à la connaissance – l'homme doit s'efforcer de dégager l'intelligence des sens, l'universel du particulier, l'âme du corps. Il doit, d'une certaine façon, se « désincarner ».

Telle n'est pas la vision chrétienne qu'Irénée nous transmet. Celle-ci, au lieu de prôner une dualité irréductible entre monde intelligible et monde sensible, sépare nettement, sans toutefois les opposer, le monde divin incréé de l'ensemble du monde créé; et, à l'intérieur des êtres, elle affirme, au lieu de la dualité entre matière et forme, une distinction réelle entre nature et existence. Toutes les natures créées sont « bonnes » et possèdent une « unité » foncière; mais originellement, elles sont toutes, les intelligibles comme les sensibles, dépourvues de parenté avec la nature divine. Seule leur existence – qui n'est que l'expression, pour elles, de la volonté créatrice divine – est en relation avec Dieu. L'homme ne peut donc envisager son salut qu'au niveau de l'existence. Ce salut consiste, pour l'homme, à retrouver l'unité intégrale de son être, et à voir prolongée son existence, créée et temporaire, selon la dimension éternelle de l'Exister divin :

> Qu'est-ce qui empêche encore la chair d'avoir part à l'incorruptibilité, qui n'est autre chose qu'une vie longue et sans fin octroyée par Dieu ? (V, 3/3)

Dans cette perspective, l'objectif de la connaissance – qui est aussi celui du salut (cf. III, 12/5) – n'est plus de séparer et d'abstraire l'intelligible du sensible, ou l'universel du particulier, mais il est, pour l'homme, d'entrer en relation personnelle avec les êtres qui l'entourent, et surtout avec Dieu.

Il faut donc éviter de confondre, chez Irénée, le refus d'accepter les philosophies humaines, avec une volonté d'opposer la foi et la raison. Ce qu'il paraît bien avoir craint par-dessus tout, c'est que le Message, une fois repensé dans les catégories philosophiques, ne

prenne un visage différent de son visage révélé originel. Et c'est *parce qu'il était convaincu que la Révélation donnait entière satisfaction à la raison*, qu'il « dédaignait » les systèmes philosophiques qui sous-tendaient les différentes gnoses.

B) L'importance capitale de l'Écriture comme source de la doctrine

Ce point exige que nous le développions avec une certaine ampleur, car nous atteignons là le cœur de l'exigence irénéenne. Il y a, en effet, chez Irénée, une volonté centrale : celle de s'en tenir à l'Écriture.

Il suivait en cela la recommandation de saint Paul à Timothée : « *Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser et former à la justice* » (2ᵉ Tim., 3/16).

« Ce qu'il proposait à ses lecteurs comme idéal : « *scripturis dominicis enutriri* » (V, 20/2), lui-même avait tenu, ses écrits le prouvent, à le mettre en pratique et à le réaliser [14]. » Le lecteur, qui le désire, pourra, à ce sujet, se reporter avec fruit aux études analytiques qui ont été faites, spécialement la dernière en date, celle de A. Benoît, qui dresse un tableau complet et détaillé des rapports d'Irénée avec l'Écriture [15].

Mais ce qui nous intéresse ici, dans la ligne de notre recherche, c'est la façon différente, dont les gnostiques et Irénée conçoivent l'Écriture.

Pour les gnostiques, l'Écriture était une pensée et une source de référence privilégiées, mais une parmi d'autres. L'Écriture n'était pas pour eux une source historique de révélation divine à laquelle ils soumettaient leur jugement. Ils n'avaient recours à elle que pour véhiculer et recouvrir de son autorité leur propre message. Leur but n'était pas d'y chercher la vérité, ou la « Règle de Vérité » *(Regula Veritatis)*, mais de faire l'inventaire des textes capables d'illustrer leurs hypothèses. En outre, pour prouver l'existence d'un démiurge inférieur à côté du Dieu bon et inaccessible, la majorité des gnoses opposaient l'Ancien Testament, relevant du Démiurge, au Nouveau, œuvre du Dieu bon. Elles séparaient ainsi les deux Testaments pour les faire s'affronter entre eux; bien plus, à l'intérieur de chacun d'eux,

14. A. Benoît, *op. cit.*, p. 77.
15. A. Benoît, *op. cit.*, ch. III et IV.

elles disséquaient les textes et en faisaient un tri, de façon à ne retenir que ceux qui favorisaient leurs théories, quitte à récuser ensuite la valeur de ceux qui leur donnaient tort.

> Eux [les gnostiques] sont d'esprit plus pur et plus sage que les Apôtres. C'est pourquoi Marcion et les siens se sont mis à tailler dans les Écritures. Ils *rejettent* totalement certaines d'entre elles, *mutilent* l'Évangile selon Luc et les Épîtres de Paul, puis déclarent seul légitime ce qu'ils ont eux-mêmes ainsi amoindri.
> (III, 12/12; cf. aussi : I, 27/2-4; II, 27/2; III, 11/7, 11/9, 14/4)

A l'opposé, avec l'Évêque de Lyon, « le premier théologien biblique », le véritable créateur de l'exégèse moderne [16], nous sommes en présence d'un croyant qui vit l'Écriture, y découvrant le récit des phases progressives de l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine. C'est cette exploration concrète de l'Écriture découvrant le plan d'amour de Dieu, qui constitue la théologie, cette « *Regula Veritatis* » ou ce « *Corpus Veritatis* », comme l'appelle Irénée.

Quatre aspects importants de cette approche irénéenne de l'Écriture nous semblent devoir être soulignés :

– sa présentation très concrète,
– l'autorité accordée aux prophètes,
– la défense de l'unité des deux Testaments,
– la méthode typologique d'interprétation.

1) UNE PRÉSENTATION CONCRÈTE DE L'ÉCRITURE.

Irénée, comme d'ailleurs toute la Tradition qu'il couronne, considère l'Ancien et le Nouveau Testament comme la relation faite, par des témoins authentiques, de l'expérience religieuse unique proposée par Dieu à l'Humanité en vue du Salut. Cette expérience ne peut se traduire sous une forme intellectuelle. Elle invite à explorer tout le déroulement vivant de la Bible, à la découverte d'expériences vécues qui ouvrent, par leurs enseignements et leurs leçons, à une *Loi*, ou pour prendre le vocabulaire plus fréquent d'Irénée, à la « *Voie de la Vie* ».

> Telle est, mon cher ami, la prédication de la vérité, telle est l'image de notre salut, tel est le *chemin de la vie* que les prophètes ont annoncé, que le Christ a établi, que les Apôtres ont transmis, et que l'Église, sur toute cette terre, transmet à ses fils. (*Epid.*, 98)

16. Cf. F. SAGNARD, Livre III, Introd., p. 29.

Cette « voie » se résumait ainsi : l'homme n'est que limites. Il n'est qu'une réalité temporaire appelée à une disparition aggravée d'un châtiment à cause du péché. Dieu seul est Vie, et seul il est en mesure d'accorder le salut (c'est-à-dire la Vie) à ceux qui accepteront d'être animés de Sa propre Vie, en la Personne de son Fils.

Les autres, ceux qui opposeront un refus à sa proposition d'alliance, et mettront leur foi dans la terre, auront le seul salaire que celle-ci peut leur donner : ils disparaîtront avec elle.

2) L'AUTORITÉ DES PROPHÈTES.

Cette façon d'aborder la Bible, et la Révélation qu'elle contient, comme témoignage d'une expérience historique, et non à partir d'une réflexion abstraite explique l'estime exceptionnelle d'Irénée pour les prophètes.

Cette influence prépondérante qu'exercent les écrits des prophètes est générale parmi les apologètes. Ils affirment hautement, pour la plupart, avoir trouvé dans l'Écriture, et spécialement dans les écrits des prophètes, cette lumière et cette nourriture que leurs âmes avides de vérité recherchaient [17]. C'est un fait que les prophètes leur offraient un message dont le caractère était éminemment concret et lourd d'une expérience unique. Avec eux, ils ne se trouvaient plus devant des doctrinaires ou des sophistes. En eux, ils découvraient des témoins ayant vécu l'expérience qu'ils relataient, et ayant souvent payé de leur vie leur objectivité, leur loyauté et leur courage [18]. Bien plus, leurs prédictions peuvent être en grande partie contrôlées pour s'être réellement réalisées (cf. *Epid.* 86, cit. p. 23, et *Epid.* 42, cit. p. 24). C'est là une des bases sûres de l'« apologie » ou combat pour la vérité.

Mais ce qui frappe en ce IIe siècle, et qu'on retrouve éminemment chez Irénée, c'est une notion beaucoup plus riche et plus profonde encore du prophète. Il est déjà un « craignant Dieu », c'est-à-dire

17. Cf. par exemple JUSTIN, *Dial.*, ch. I à IX; TATIEN, *Disc.* 29 et THÉOPHILE, *Ad Aut.*, ch. I/14.
18. Cf. JUSTIN : « Ce n'est pas sous forme de démonstration qu'ils ont parlé : au-dessus de toute démonstration, ils étaient les témoins fidèles de la Vérité. Les événements passés et présents forcent de croire à leur parole. » (*Dial.*, 7.)
Cf. THÉOPHILE, critiquant les auteurs païens : « Il eût fallu que les écrivains fussent eux-mêmes des témoins de ce qu'ils affirmaient, ou qu'ils fussent exactement instruits par des gens qui l'avaient vu. Qui traite de l'incertain ne fait, pour ainsi dire, que battre l'air. » (*Ad Aut.*, III/2.)

quelqu'un qui croit à la présence et à la direction effective de Dieu dans l'histoire de chaque homme, comme dans l'histoire de l'humanité. Il est celui qui, devant les événements passés relatés par les prophètes qui l'ont précédé, devant les événements présents auxquels il assiste (événements qu'il sait soumis au contrôle de l'intervention directe ou indirecte de Dieu), et devant la permanence de l'interaction entre Dieu et les hommes, en a déduit des « *Lois* ». Car, si c'est Dieu qui a conduit ainsi l'Histoire dans le passé, si présentement nous assistons au même déroulement, c'est qu'il y a là une constante voulue par le Créateur pour la promotion de l'Humanité, c'est-à-dire une « Loi », ou une « Voie » qui, vraie dans le passé, toujours vraie dans le présent, sera vraie dans l'avenir.

> L'Esprit de Dieu qui fut depuis le commencement avec les hommes dans toutes les économies de Dieu, prédisant *l'avenir*, montrant le *présent*, et racontant le *passé*. (*Adv. Her.*, IV, 33/1)

Ainsi, pour Irénée, comme pour ses devanciers, le rôle du prophète culmine dans cette « vue » des constantes vitales choisies par Dieu pour réaliser son Économie salvatrice. Le prophète perçoit à la fois la dynamique et l'unité de cette Économie. Dans un style où fleurissent les images du passé et du présent, il rejoint l'origine du monde et de l'homme, et tout à la fois entrevoit, sinon les détails, du moins les grands traits de la phase finale de l'économie de promotion prévue par Dieu dans sa bonté pour l'homme, et nous en décrit le visage. C'est ainsi qu'Irénée donne, à propos de Marc, cette appréciation éclairante :

> Il présente donc comme en plein « vol » une image ailée de l'Évangile. C'est pourquoi il donne son Message en raccourci et à grands traits rapides, ce qui est bien la marque prophétique. (III, 11/8)

3) L'UNITÉ DES DEUX TESTAMENTS.

Ces quelques indications nous découvrent déjà l'unité foncière qu'Irénée maintenait entre les deux Testaments. Sa catéchèse s'édifie, peut-on dire, sur trois appuis : l'exposé de la première expérience religieuse vécue par le Peuple élu, le commentaire autorisé qu'en font les prophètes, et finalement la consécration de cette expérience et de son éclairage prophétique par la vie et l'enseignement de Jésus.

En effet, la vie du Sauveur, et le message qu'Il transmet, non seulement confirment les « lois » déduites par les prophètes sur la

« Voie de vie » tirée de l'A.T., mais leur assurent une crédibilité accrue :

> Si le Seigneur a assumé toutes ces prophéties, assurée était notre foi en Lui, et véridique la Tradition de la prédication.
>
> (*Epid.*, 86)

En outre, le fait que le déroulement de la seconde expérience réalisée dans le Christ ait été prévue longtemps à l'avance, prouvait que les déductions avancées par les prophètes correspondaient bien au plan divin. C'est pourquoi, en constatant que le Christ avait pleinement réalisé les prophéties, les chrétiens avaient acquis la certitude que l'Ancien Testament et le Nouveau révélaient effectivement un plan divin, le dessein de Dieu, et ne relevaient pas de simples hypothèses humaines : « *omnia praedicta esse et facta firmissime* » (II, 32/4). La seule différence entre le Christ et ses prédécesseurs résidait dans l'ampleur inouïe qu'Il donnait à la réalisation des promesses. Dans sa Personne, Il apportait la Vie à l'ensemble des hommes, et non plus seulement à un peuple; et Il l'apportait pour l'éternité, et plus seulement pour un temps limité à une vie humaine ou à celle d'une nation.

C'est pourquoi, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il y a, pour Irénée plus qu'un rapport de similitude, mais un rapport vital, comparable à celui qui unit la graine à l'arbre, un rapport qui facilite entre les deux une connaissance réciproque [19].

Car l'étude de l'évolution de la graine (Ancien Testament) permet de pressentir celle de l'arbre (Nouveau Testament).

> Que toutes ces choses se passeraient ainsi, l'Esprit de Dieu l'a fait connaître d'avance par le moyen des prophètes, pour que ceux qui

19. Nous avons choisi la comparaison « graine-arbre » parce qu'elle est celle choisie par Irénée. Plusieurs fois il compare, à la suite du Christ (Jn. 4/37), les ouvriers de l'A.T. à des semeurs, et ceux du N.T. à des moissonneurs. Toutefois, les trois images : « semence, arbre et fruit » illustreraient mieux la pensée irénéenne. Le Christ n'a pas été simplement l'apogée du développement naturel inscrit dans l'A.T. Il a complété celui-ci en lui donnant une dimension nouvelle qui n'était pas originellement inscrite en lui, celle de son éternité divine.

> « Autre est le peuple qui sème et autre celui qui moissonne » (Jn. 4/37). Mais unique est le Dieu qui fournit à chacun ce qui lui convient [...]; tout comme autre est celui qui plante et autre celui qui arrose, mais unique est le Dieu qui fait croître. Patriarches et prophètes ont, en effet, semé la Parole concernant le Christ, et l'Église a moissonné, c'est-à-dire recueilli *le fruit*.
>
> (IV, 25/3.)

rendent à Dieu un culte de vérité eussent à l'égard de ces /choses/ une foi ferme, car toutes ces choses qui sont impossibles à notre nature, et qui, pour cette raison, devaient provoquer l'incrédulité chez les hommes, ces choses, Dieu, par le moyen des prophètes, les a fait connaître à l'avance, [...] afin que finalement, ayant reçu exécution exactement comme il avait été prédit, nous reconnaissions que c'était Dieu qui, à l'avance, nous avait raconté l'histoire de notre salut. (*Epid.*, 42)

Mais le développement de l'arbre donne aussi des précisions sur l'évolution de la graine.

/Le Christ/, trésor caché dans les Écritures, car Il était signifié par des types et des paraboles *(per typos et parabolas significabatur)* qui, humainement parlant, ne pouvaient être comprises avant l'accomplissement des prophéties, c'est-à-dire avant la venue du Seigneur [...]. Car, toute prophétie, avant son accomplissement, n'était qu'énigmes et ambiguïtés pour les hommes; mais lorsque arriva le moment que s'accomplit la prédiction, alors celle-ci trouva son exacte interprétation. Voilà pourquoi, lue par les Juifs de notre époque, la Loi ressemble à une fable : car ils n'ont pas ce qui est l'explication de tout, à savoir la venue du Fils de Dieu comme homme. Au contraire, lue par les chrétiens, elle est ce trésor naguère caché dans le champ, mais que la Croix du Christ révèle et explique : elle enrichit l'intelligence des hommes, montre la sagesse de Dieu, fait connaître les économies de Celui-ci à l'égard de l'homme, elle préfigure le royaume du Christ et annonce par avance la Bonne Nouvelle de l'héritage de la sainte Jérusalem, elle prédit que l'homme qui aime Dieu progressera jusqu'à voir Dieu et entendra sa parole, et qu'il sera glorifié par l'audition de cette parole [...]. (IV, 26/1)

Cette manière très concrète et vivante de présenter le message du salut, explique, chez Irénée, la vigueur avec laquelle il défendait le caractère historique de l'Ancien Testament. C'est ce même souci de probité historique qui marquait aussi son exigence sur le choix des sources néo-testamentaires [20].

20. D'autres écrivains, Hégésippe, Tertullien, Clément, Origène emploient les Évangiles extra-canoniques, sinon comme autorité de premier ordre, du moins à titre documentaire ou d'appoint. Irénée ne veut que quatre Évangiles et accentue la tendance qui existait déjà en faveur de nos Évangiles canoniques. » (P. BEUZART, *op. cit.*, p. 134.)

> Que donc les évangiles des Apôtres soient les seuls vrais et solides et que l'on ne puisse admettre ni plus ni moins des quatre que nous avons indiqués, nous l'avons démontré en long et en large.
> (III, 11/9; cf. III, 11/8)

Dans cette insistance marquée pour affirmer l'unité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Irénée ne manifestait pas seulement son souci apologétique en fonction de la gnose, mais la conscience et la conviction que cette unité conférait à l'Écriture, et spécialement à l'Évangile, une solidité qui en faisait le « fondement et la colonne de la foi » :

> Car nous n'avons pas connu l' « économie » de notre salut par d'autres que par ceux qui nous ont apporté l'Évangile. Cet /Évangile/, ils l'ont d'abord prêché. Puis. par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans les Écritures pour qu'il devienne *la base et la colonne* de notre foi. (III, 1/1 et aussi III, 11/8)

Cependant Irénée avance, en faveur de l'unité des deux Testaments, trois autres raisons particulièrement pénétrantes et qui méritent d'être relevées.

La première tient au caractère inspiré de l'Écriture. Puisque celle-ci, aime à dire l'Évêque de Lyon, est inspirée par le « seul et même Esprit » (III, 21/4), il est clair que *l'unité de source et d'inspiration entraîne l'unité dans la révélation*, même si les rédacteurs (les auteurs inspirés) n'ont pas tous joui du même génie.

La seconde raison rejoint la première. Car, si c'est le même Esprit qui a inspiré, *c'est aussi le même Verbe qui a toujours dirigé*, depuis son origine, l'histoire de l'humanité et spécialement celle du Peuple élu :

> Le Verbe articule l'Esprit, et c'est pourquoi c'est Lui-même qui raconte aux prophètes, et Il élève l'homme auprès du Père.
> (*Epid.* 5, avec note de Froidevaux, n° 13; cf. aussi *Epid.* 45)

> A toute époque, l'homme spirituel reconnaîtra *le même Dieu*, à toute époque aussi, il reconnaîtra *le même Verbe de Dieu*, même si présentement Il s'est manifesté à nous; à toute époque encore, il reconnaîtra *le même Esprit de Dieu*, même si, dans les derniers temps, Il a été répandu sur nous d'une manière nouvelle. (IV, 33/15)

Cette doctrine du « Christ préexistant » est spécifique à la pensée apostolique, et nous confirme ce qu'Irénée énonçait dans le

passage cité ci-dessus, IV, 26/1, à savoir que l'Ancien Testament était en quelque sorte un *Protévangile* [21].

La troisième raison résume les deux autres et projette sur l'unité des deux Testaments une lumière particulièrement vive. Cette raison tient au fait que l'Humanité n'est pas simplement un ensemble d'entités individuelles, formant chacune et pour soi, un tout auto-suffisant. L'Humanité forme, en réalité, *une entité vivante et organique* qui jouit, comme telle, d'une unité propre, et dont l'évolution est constante et progressive comme celle de l'organisme humain. Ce qui exclut toute discontinuité entre les différents stades de son évolution historique :

> /Le croyant/ connaîtra que la Loi de Moïse, aussi bien que la grâce de la nouvelle Alliance, toutes les deux adaptées à leur temps, ont été accordées par un seul et même Dieu au bénéfice DU GENRE HUMAIN. (III, 12/11; cf. aussi IV, 26/1)

Nous pouvons donc conclure avec Irénée lui-même :

> Telle était donc la manière dont Dieu se manifestait : car, à travers tout cela, c'était bien le Dieu PÈRE qui se faisait connaître, l'Esprit œuvrant, le Fils accordant son ministère, le Père approuvant, l'homme étant rendu parfait en vue de son salut [...]. L'Apôtre expose la même chose, lorsqu'il dit : « Il y a diversité de grâces, mais c'est *le même* ESPRIT; il y a diversité de ministères, mais c'est *le même* SEIGNEUR; il y a diversité d'opérations, mais c'est *le même* DIEU qui opère tout en tous : à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour son profit. (1re Cor., 12/4-7) (IV, 20/6)

4) LA MÉTHODE TYPOLOGIQUE D'INTERPRÉTATION.

Cette unité foncière des deux Testaments, mais intimement liée à la conception anthropologique de l'Écriture, et comme portée par

21. A propos de l'expression « Christ préexistant », il faut se rappeler que, pour les Apôtres (cf. 1re Cor. 10/3 : « *ce rocher, c'était le Christ* »), comme pour la Tradition apostolique, l'appellation « Christ » veut dire avant tout « oint », « Celui qui est oint de la Vie du Père », explique formellement JUSTIN (*2e Apol.* 6/3); autrement dit, le Christ est spécifiquement le « Fils de Dieu », que ce Fils soit intervenu parmi les hommes en tant que « Parole de Dieu », le « Verbe », dans l'Ancien Testament, ou en tant que « Verbe fait chair » dans le N.T. Étant bien entendu que le Père ne peut entrer en relation avec ses créatures que par son Fils et dans son Esprit, et que ces créatures, à leur tour, ne peuvent entrer en relation avec le Père que par le Fils et dans l'Esprit.

elle[22], tel est le terrain où s'enracine la méthode d'interprétation du Texte sacré. Cette simple affirmation laisse déjà entrevoir qu'il y aura en présence deux méthodes opposées : une application abusive de la méthode allégorique que préconisent les gnostiques, et la méthode dite « typologique » qui est celle de la jeune Tradition chrétienne, et qu'Irénée fait sienne, dans le combat qu'il va mener contre la Gnose.

a) *Les griefs d'Irénée à l'endroit d'une application abusive, faite par les gnostiques, de la méthode allégorique.*

Irénée est particulièrement sévère quand il juge la manière gnostique d'aborder et d'expliquer l'Écriture.

Ce qu'il combat d'abord c'est l'affirmation, par la gnose, du caractère ésotérique de l'Écriture. Celle-ci serait adressée à une élite et réservée à une classe privilégiée. Ainsi, à propos de l'Évangile :

> Ils affirment que le Sauveur aurait donné un enseignement ésotérique *(in absconso)*, non destiné à tous, mais réservé à quelques-uns parmi les disciples capables de saisir ce que, /par le moyen/ soit d'arguments, soit d'énigmes, soit de paraboles, il signifiait /à l'usage/ des intelligents. (II, 27/2)

Irénée relève aussi la prédilection des gnostiques pour les passages obscurs de la Bible, et leur habileté à leur donner une portée équivoque :

> Ce n'est pas par une question qui en appelle une autre qu'un problème trouvera sa solution. Ceux qui ont du bon sens ne résoudront pas une ambiguïté par une autre ambiguïté, ni une énigme par une autre énigme plus compliquée. Il faut, au contraire, trouver la solution des passages qui présentent de telles /difficultés/ par les passages explicites concordants et clairs. (II, 10/1)[23]

22. Nous aurons l'occasion d'éclairer, plus loin, cette conception anthropologique dans le chapitre III.

23. Ils se vantent d'avoir appris les mystères cachés et inexprimables. (III, 14/1; cf. aussi IV, 35/3.)

Allusions fréquentes à ces « mystères » que les gnostiques aimaient à entourer de secret :

Livre I : 4/3 ; 25/5 ; 30/14 ; 31/3-4, etc.
Livre II : 13/10 ; 14/1 ; 17/9 ; 26/6, etc.
Livre III : 3/1 ; 2/2 ; 14/1.
Livre IV : Préf., 4.

Mais le reproche le plus grave, que formule Irénée à l'adresse des gnostiques, reste celui de falsifier intentionnellement le sens des Écritures.

> Enflés du nom prétentieux de connaissance [gnose], ils admettent volontiers les Écritures, mais en pervertissent l'interprétation *(interpretationes vero convertunt)*, comme nous l'avons démontré au Livre I. (III, 12/12; cf. I, 3/6)
>
> En vue de rendre leurs assertions croyables, ils s'efforcent de leur accommoder soit les paraboles du Seigneur, soit les passages prophétiques, soit les discours des Apôtres, pour que leurs élucubrations ne donnent pas l'impression de ne s'appuyer sur aucun témoignage. En réalité, ils bouleversent l'ordonnance des textes scrupturaires, et dans la mesure de leurs possibilités, ils déchirent les éléments de la vérité. C'est en transposant et en transformant les paroles du Seigneur, et en les faisant passer d'un sens à un autre *(solvantes membra veritatis. Transferunt autem et transfigunt, et alterum ex altero facientes)* qu'ils en /amènent/ beaucoup, par séduction, à leur fantasmagorie incohérente. (I, 8/1) [24]

Telles sont les contrefaçons que les gnostiques recouvrent de l'emploi abusif qu'ils font de la méthode allégorique, et contre lesquelles Irénée lutte avec force. Mais il est clair que, pour l'Évêque de Lyon, la méthode est aussi néfaste que les contrefaçons qu'elle permet. Elle est, en effet, liée à une conception dualiste du monde et de l'homme. Elle repose essentiellement sur deux postulats. Le premier entend s'appuyer sur l'exemplarisme du monde intelligible à l'égard du monde sensible. Ce monde matériel serait en quelque sorte une « projection du monde des idées » du monde intelligible, « un reflet, comme un double du monde des idées » (Th. Camelot). Le monde sensible nous fournirait une image capable de nous donner une idée

24. Ils ne se contentent pas de tirer argument des témoignages des évangiles et des Apôtres, dont ils retournent les interprétations *(convertantes interpretationes)* et faussent les exposés *(adulterantes expositiones)*, mais encore de la Loi et des prophètes : comme beaucoup y est dit sous forme de paraboles et d'allégories, /genre littéraire/ moins net, susceptible d'être tiré en plusieurs sens, ils s'empressent de les accommoder par une herméneutique sournoise au produit de leur imagination. (I, 3/6.)

Fait plus grave, les gnostiques changent le bien en mal, et le mal en bien, surtout à propos des personnages de la Bible : Caïn devient le « type » du spirituel (I, 7/5); le Serpent ou Judas, les types de la Sagesse (I, 30/15 et I, 31/1); le Christ, descendu aux enfers, sauve Caïn, les Sodomites, mais ni Abel, ni Noé (I, 27/3); l'arbre de la science est l'arbre de la gnose salvatrice (I, 29/3).

du monde intelligible. Cependant – et c'est le second postulat – *en vertu de l'irréductibilité soi-disant existante entre le monde sensible et le monde intelligible, les lois du monde sensible ne pourraient s'appliquer intégralement au monde des intelligibles, puisque leurs statuts existentiels seraient diamétralement opposés.* C'est ainsi que le statut des entités corporelles, qui comporte un commencement, un devenir et normalement une fin, ne pourrait être transposé tel quel dans le monde des âmes.

L'application de ces postulats, passés au niveau de l'Écriture, conduit à distinguer dans la Parole de Dieu, la « lettre » et le « sens » à donner à cette lettre. La « lettre » représente le visage sensible, particulier et historique de la Révélation; c'est son sens propre, obvie. Mais, au-delà de ce premier sens, l'initié (en l'occurence le gnostique) sait qu'il y a un « sens caché » qui ne s'adresse qu'à l'âme et dont la signification possède une valeur distincte et transcendante. Ainsi, pour les gnoses, les faits historiques de la Révélation qui relatent une destruction comme celle de Sodome, ou encore les termes « mort, ruine... » sont applicables intégralement au monde sensible et à celui du corps de l'homme; par contre, ils ne peuvent être valables pour le monde des âmes que d'une façon allégorique, puisque celles-ci, dans la vision gnostique, sont naturellement incorruptibles :

> De même que l'élément terrestre *(to choïkon)* ne peut absolument pas participer au salut – car il n'y a pas en lui, disaient-ils, la capacité réceptive de ce salut (*ou gar einai dektikon autès*, c'est-à-dire il est incapable de survivre éternellement) – de même l'élément spirituel qu'ils prétendent constituer, ne peut absolument pas subir la corruption, quelles que soient les œuvres où il se trouve impliqué. Comme on voit que l'or, mis dans la boue, ne perd pas son éclat, mais garde sa nature, et que la boue ne peut en rien nuire à l'or : ainsi eux-mêmes, quelles que soient les œuvres hyliques où ils se trouvent mêlés, ne peuvent en éprouver aucun dommage, ni perdre leur substance spirituelle *(tèn pneumatikèn hupostasin)*.
>
> (I, 6/2, traduct. SAGNARD, cf. sa notice p. 182-187)

b) *La méthode « typologique », d'après Irénée.*

C'est au Livre III qu'Irénée énonce clairement le principe fondamental de la méthode « typologique » :

> Tandis que je peine sur ces preuves tirées de l'Écriture, pour tâcher de présenter brièvement et en raccourci ce qui est dit de façon mul-

> tiple, toi aussi, avec magnanimité, prête-leur toute ton attention. Et ne crois pas que ce soit du verbiage. Tu comprends bien que des preuves à base d'Écriture ne peuvent être exposées qu'à partir de ces Écritures elles-mêmes *(hoc intelligens ostensiones quae sunt in Scripturis non possunt ostendi nisi ex ipsis Scripturis)*. (III, 12/9)

En d'autres termes, l'Écriture, pour être correctement interprétée suivant la pensée de Dieu, ne doit l'être que dans le cadre de sa propre pensée.

Cette exigence fondamentale, Irénée la précise ainsi au Livre IV :

> Dieu appelant /son peuple/ par les choses secondaires vers les principales, c'est-à-dire par les typologiques vers les véritables, par les temporelles vers les éternelles, par les sensibles vers les spirituelles, par les terrestres vers les célestes. C'est ainsi qu'il fut dit à Moïse : « Tu feras tout selon le modèle des choses que tu as vues sur la montagne » (Ex., 25/40). Quarante jours durant, en effet, il apprit à retenir les paroles de Dieu, les caractères célestes, les images spirituelles et les figures des choses à venir. (IV, 14/3) [25]

La pensée d'Irénée est claire : la Bible nous découvre deux mondes. L'un est dit « principal » *(prima)*. Il est défini comme « vrai, éternel, spirituel et céleste ». L'autre est notre monde créé. Il est défini comme « temporel, sensible, terrestre ».

Le monde créé est dit « typologique » par rapport au principal (premier), l'Incréé, qui est dit « vrai ». Il l'est non pas parce qu'il en serait une « image-projection » dans le sens de l'exemplarisme platonicien, mais parce que le monde divin doit le compléter, et parachever non la nature mais l'existence de l'homme issu du monde créé. Par ce monde créé, *(per ea quae secunda)* l'homme est appelé à atteindre Dieu *(ad prima)*, pour trouver en lui la plénitude dans une existence éternelle qui parachèvera sa nature (corps et âme). On aura relevé cet emploi répété des deux particules *per* et *ad* qui indique le processus enrichissant d'un être, inachevé à ses débuts, en marche vers le Parfait, dans le but de s'y épanouir. Il ne désigne pas la projection-chute d'un être qui, nouvellement issu de sa source, serait parfait, et qui, projeté hors d'elle, serait tombé dans une perfection moindre.

25. *Per ea quae erant secunda ad prima vocans, hoc est, per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritualia et per terrera ad coelestia.* (IV, 14/3.)

Comme les choses terrestres ont été disposées à notre niveau, il est donc normal qu'elles soient les types des choses célestes *(typos esse eorum quae sunt coelestia)*, tout en étant d'ailleurs faites par le même Dieu, puisqu'un autre eût été incapable de les conformer à l'image des choses spirituelles *(assimilare spiritalium imaginem)*. (IV, 19/1)

Les purifications [de l'A.T.] avaient été données comme une figure des choses à venir, la Loi esquissant les réalités éternelles par les temporelles, et les célestes par les terrestres. (IV, 11/4)

Comme la terre est le premier milieu vital qui permet à la semence d'atteindre son vrai monde, celui du soleil, ainsi l'Ancien Testament, avec son contexte historique, est le type du Nouveau Testament parce qu'il a conduit l'homme vers son vrai monde final, le monde invisible de Dieu rendu visible dans la Personne du Christ (III, 11/5) [26].

En outre, de même que les conditions vitales de la graine, dans la terre, restent très limitées, particulières et parfois écrasantes, alors que, sous l'action du soleil, ces conditions se trouvent totalement transformées, de même dans la Personne du Christ, ce qui dans l'Ancien Testament n'était que temporaire, a pris une portée éternelle (IV, 28/2) [27]; ce qui n'était que circonscrit et particulier à un peuple, s'est étendu à l'humanité entière (IV, 36/2) [28].

Ce que

1) Adam (III, 22/3),
2) la Terre promise et le Peuple élu (IV, 30/4),
3) le Temple (IV, 32/4),
4) le feu, instrument de châtiment (IV, 28/1),

furent pour l'homme terrestre dans ce monde sensible et temporel, sont devenus dans le Christ :

1) nouvel Adam (III, 22/3) [29],

26. *Benedictionem escae et gratiam potus in novissimis temporibus per Filium suum donat humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem et invisibilis per visibilem.* (III, 11/5.)

27. Le soin à apporter à la vie morale s'est étendu *(aucta est)* [...] de même la perdition [...] s'est amplifiée elle aussi, n'étant plus temporelle, mais étant devenue éternelle. (IV, 28/2.)

28. Aussi Dieu a-t-il confié celle-ci [sa vigne], non plus circonscrite, mais étendue au monde entier, à d'autres vignerons [...]. La tour d'élection se dresse partout dans son éclat, car partout resplendit l'Église. (IV, 36/2.)

29. De là vient encore que Paul appelle Adam lui-même la « figure de Celui qui doit venir *(typus futuri)*. (III, 22/3.)

2) l'Église, et plus tard le Royaume de l'incorruptibilité (IV, 30/4)[30],
3) la Sainte Jérusalem (IV, 26/1)[31],
4) le feu qui punira de façon définitive et pour l'éternité (IV, 28/1)[32].

Telle apparaît la méthode typologique chez Irénée. Elle représente pour lui l'instrument privilégié de la Théologie, cette « *Regula Veritatis* » ou ce « *Corpus Veritatis* », comme il la nomme. Elle met en lumière l'unité du Plan divin de salut. Elle montre le lien interne qui maintient conjoints et complémentaires les deux Testaments.

Ainsi le théologien biblique qu'est Irénée poursuit son objectif : montrer, à travers l'Écriture et par elle, le développement du Dessein d'amour de Dieu en faveur de l'humanité. La « théologie » est précisément cette présentation, à la lumière des deux Testaments, de la progressive intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, pour amener ceux-ci, par une lente et amoureuse pédagogie, à constater que leur histoire est en réalité une histoire divine que Dieu, dans sa bonté, leur découvre par étapes, en les préparant à y entrer pleinement par l'accueil du Fils venant inaugurer sur terre le Royaume de son Père.

Au cœur de la « théologie » ainsi comprise, c'est donc la vraie relation entre Dieu et sa créature qui est posée et explicitée. C'est pourquoi, on ne peut s'étonner de voir Irénée, dans la théologie qu'il déploie en suivant l'Écriture, donner une importance toute particulière au dogme de l'universelle création *ex nihilo*.

C) L'assise sûre de la doctrine : le dogme de l'universelle création « ex nihilo »

C'est au chapitre suivant, consacré à l'ontologie d'Irénée que nous aurons l'occasion d'exposer en détail la vision théocentrique de

30. Car tout l'Exode du peuple hors de l'Égypte sous l'action de Dieu fut une figure et une image *(typus et imago)* de l'exode de l'Église hors de la gentilité. (IV, 30/4.)
31. Elle [l'Écriture] préfigure *(praeevangelizans)* le royaume du Christ, et annonce par avance *(praenuntians)* la Bonne Nouvelle de l'héritage de la sainte Jérusalem. (IV, 26/1.)
32. Ainsi donc, de part et d'autre *(hic et illic)*, c'est le même juste jugement de Dieu [il s'agit des Égyptiens], mais là il s'exerçait en figure, pour un temps et avec modération *(illic quidem typice et temporaliter et mediocrius)*, tandis qu'ici il s'exerce en vérité, pour toujours, avec vigueur : car le feu est éternel *(hic vero vere et semper /et/ austerius – ignis enim aeternus)*. (IV, 28/1; cf. aussi IV, 28/2 et 3.)

la création que défend l'Évêque de Lyon contre la gnose, en s'appuyant sur le dogme de l'universelle création *ex nihilo*. Mais il importait de noter ici cette priorité qu'Irénée donne à ce dogme dans sa démonstration de la vraie foi, et d'en indiquer les raisons. Il est toute clarté sur ce point, et il nous suffira de reproduire quelques-unes de ses affirmations les plus explicites.

– Il traduit d'abord ainsi l'importance primordiale de ce dogme, en commençant le Livre II consacré à la réfutation des erreurs gnostiques, par cette déclaration significative :

> Le mieux pour nous est donc de prendre, comme point de départ, l'article de foi, premier par son importance, celui du Dieu créateur qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent. (II, 1/1)

C'est la même position qu'il prend au début de l'*Epideixis :*

> Il faut en premier lieu croire qu'il y a un Dieu le Père qui a créé et organisé l'ensemble des choses et a fait exister ce qui n'était pas, et /qui/, contenant l'ensemble des êtres, est seul à ne pouvoir être contenu. *(Epid.*, 4)

> Voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite : Dieu, Père, incréé, qui n'est pas contenu, invisible, Dieu Un, Créateur de l'univers; tel /est/ le tout premier article de notre foi. *(Epid.*, 6)

– Irénée, en donnant cette première place au dogme de l'universelle création *ex nihilo*, prend bien soin de nous avertir qu'il ne fait pas là œuvre originale, mais qu'il transmet l'enseignement des Apôtres :

> Toutes les Écritures le proclament *(omnes Scripturae clamant)* [...] ainsi que le Seigneur [...], le consensus universel de tous les hommes, depuis les plus anciens, qui au début gardèrent cette conviction en vertu d'une tradition reçue du premier homme [...], et les païens eux-mêmes, instruits qu'ils sont par la création elle-même. Car celle-ci oriente vers Celui qui l'a créée, les créatures postulent l'existence d'un Créateur et le Cosmos manifeste Celui qui l'a orné. C'est ainsi que toute l'Église répandue à travers l'univers a reçu cette Tradition des Apôtres. (II, 9/1) [33]

– Bien mieux, si ce dogme est le fondement de l'enseignement de

33. Irénée a bien soin de mettre une différence entre la connaissance de Dieu par la raison et sa connaissance par la Révélation. (Cf. II, 6/1.)

l'Évangile et des Apôtres, c'est qu'il est déjà premier pour les prophètes et tout l'Ancien Testament :

> Tels sont les principes fondamentaux de l'Évangile *(et haec quidem sunt principia Evangelii)*. Ils proclament : un seul Dieu, Créateur de l'ensemble des êtres, ce que les prophètes ont aussi affirmé.
> (III, 11/7) [34]

– C'est bien pourquoi, ce dogme, premier dans la Révélation, l'est aussi dans l'enseignement de la Tradition qu'Irénée entend reproduire fidèlement [35].

Ces raisons suffisaient par elles-mêmes. Irénée n'innove pas. Il tient au contraire à se maintenir sur le terrain solide de l'Écriture et de la Tradition.

Cependant une raison pastorale l'a poussé à mettre en particulière évidence ce fondamental article de foi : la nécessité urgente de lutter contre la vision anthropocentrique répandue par la gnose. Le premier postulat gnostique est, en effet, le « connais-toi toi-même ». L'homme n'est sauvé que par une connaissance obtenue à la suite d'une expérience subjective et mystique. Ainsi, ce n'est plus Dieu qui sauve, mais l'homme qui se sauve.

On comprend qu'en dépendance d'une telle vision les gnostiques se soient attaqués en premier lieu au dogme de la Création où s'enracinent ceux de l'Incarnation et de la Rédemption. Aucun dogme ne fut plus déformé par eux que celui-là. Aussi bien, le remède qui seul, au sentiment d'Irénée, peut ramener et guérir les égarés, est le retour au Dieu créateur :

34. La foi intégrale commence par la foi au Dieu créateur :
« Tout chez lui [le disciple spirituel] possède une inébranlable fermeté : à l'adresse du seul Dieu tout-puissant (de qui viennent toutes choses, 1re Cor. 8/6), c'est la foi intégrale » (*pistis holoklèros*, dit le texte grec originel, IV, 33/7). (Cf. aussi II, 30/9 et surtout II, 30/6.)

35. C'est ainsi qu'il cite plusieurs fois le *Pasteur :*
« Avant tout, crois qu'il n'existe qu'un seul Dieu, qui a créé et disposé toutes choses, qui les a faites, alors qu'elles n'étaient pas, afin qu'elles subsistent, qui contient tout et n'est contenu par personne » (Past. 26/1, cité IV, 20/2.)
Comme le souligne A. Rousseau dans son livre de notes, cinq autres passages reproduisent ce texte ou y font allusion : *Epid.*, 4; *Adv. Haer.*, I, 22/1; II, 30/9; II, 10/2; I, 15/5. En réalité, comme nous le verrons dans le volume II, nous nous trouvons là devant un énoncé courant de la *Regula Veritatis*.
Irénée se réfère aussi à Clément (III, 3/3) et même à la première communauté de Jérusalem. (III, 12/5.)

> Si par hasard, il en est parmi eux qui, faisant un retour sur eux-mêmes reviennent au Créateur unique, seul Dieu de l'Univers, ils peuvent être sauvés. (I, 31/3; cf. IV, 32/1)

Car, revenir à la notion vraie de création, c'est retrouver la racine et le fondement de toute la Vérité :

> Car, attachés à cette règle de foi *(hanc ergo tenentes regulam)*, malgré la variété et la multiplicité de leurs dires, nous nous faisons fort de les convaincre [les hérétiques] facilement d'avoir dévié de la vérité. (I, 22/1; cf. IV, 35/4)

On ne peut donc que s'unir profondément à l'Évêque de Lyon quand il fait monter vers Dieu cette magnifique prière :

> Et moi aussi je T'invoque, Seigneur Dieu [...], Toi qui es le Père de N. S. J. C., Dieu qui, dans l'infini de ta miséricorde, t'es complu en nous, au point de Te faire connaître à nous; Toi qui as fait le ciel et la terre; Toi qui es Seigneur de toutes choses; Toi le vrai et le seul Dieu, au-dessus duquel il n'est point d'autres dieux [...], donne à tous ceux qui liront cet écrit de connaître que Tu es le seul Dieu, d'être rendus conformes en Toi, et de se séparer de toute doctrine hérétique, sans foi, sans Dieu. (III, 6/4)

D) Référence constante à la Tradition, expression vivante de l'Écriture

On vient de le remarquer pour le rôle fondamental accordé au dogme de l'universelle création *ex nihilo*, la catéchèse qu'élabore Irénée face aux erreurs gnostiques, n'est pas une construction proprement originale. Elle est, dans son contenu, et pour une bonne part dans sa formulation, un héritage qu'il reçoit de la Tradition vivante de l'Église, même s'il imprime sur la Doctrine qu'il transmet sa marque puissante et indélébile. Notre second volume le montrera, nous l'espérons, à l'évidence.

Le refus de compromis avec la philosophie, le recours continuel à l'Écriture, l'importance primordiale accordée à la Création, si ce sont là les caractères très accusés de l'enseignement d'Irénée, ils le sont aussi de la catéchèse de la jeune Église du IIe siècle.

Toutefois, il nous apparaît – et c'est pourquoi il fallait le noter ici, au début de cette étude sur l'enseignement irénéen – que l'Évêque des Gaules a pour lui le mérite d'avoir été, en vertu de la connaissance qu'il avait de la Gnose et du combat qu'il a mené contre elle, le

premier à déceler et à stigmatiser avec vigueur le postulat gnostique des mentalités, ainsi qu'à définir les vrais critères de la Tradition. Par là, Irénée rejoint nos questions les plus actuelles, et se trouve ainsi confirmée l'importance exceptionnelle qu'il représente pour les théologiens d'aujourd'hui.

1) LE POSTULAT GNOSTIQUE DES MENTALITÉS.

Nous l'avons pressenti déjà, la manière *subjective* des gnostiques d'aborder l'Écriture et de la considérer remet en cause l'*objectivité* de la Révélation.

Pour eux, la « lettre » de l'Écriture – enseignement du Christ et des Apôtres compris – n'a de valeur que dans le contexte de pensée correspondant au temps, au milieu, à la culture qui lui donnèrent naissance. Les écrivains sacrés, et le Christ lui-même, n'ont fait que s'adapter à leurs auditoires. La Vérité n'est pas dans cette « lettre ». Elle doit être cherchée sous cet habillage, et c'est le rôle de la gnose (connaissance) de la découvrir.

Irénée traduit ainsi cette insolence gnostique :

> Selon eux, les Apôtres, non sans hypocrisie, ont fabriqué leur doctrine selon l'entendement de ceux qui leur posaient des questions [...]. Ils [les gnostiques] traduisaient le « Mystère inexprimable » au moyen d'énigmes et de paraboles, de sorte que ni le Seigneur, ni les Apôtres n'auraient enseigné la VÉRITÉ selon ce qu'elle est en elle-même, mais avec hypocrisie et selon les dispositions de chacun. (III, 5/1)

Le « Défenseur du Dépôt » ne manque pas de faire ressortir les conséquences néfastes d'une telle position.

La première est de détruire, en exégèse, tout critère de vérité, et de laisser à chacun le droit d'interpréter la Parole de Dieu comme bon lui semble. Le résultat est patent : les systèmes se multiplient, signifiant déjà, par cet éclatement de la Doctrine, leur faiblesse foncière :

> Ces gens-là se révèlent les disciples non des Apôtres, mais de leur propre pensée mauvaise. C'est pourquoi chacun d'eux a une doctrine différente, puisqu'il reçoit l'erreur de sa propre tournure d'esprit. (III, 12/7) [36]

36. « L'Écriture Sainte, disait Clapion, le moine confesseur de Charles-Quint, est comme un nez de cire; chacun le tord ainsi qu'il l'entend. Encore que cette comparaison soit à la fois extrême et irrévérencieuse, elle renferme une part de vérité. » (Cité par P. BEUZART, *op. cit.*, p. 142.)

De la sorte, il n'y a plus, chez aucun, de règle de vérité, mais aussi nombreux seront ceux qui interprètent les paraboles, aussi variées seront les vérités s'opposant les unes aux autres, et donnant lieu à des dogmes contradictoires, à l'instar des hypothèses émises par les philosophes de la gentilité. (II, 27/1) [37]

La seconde conséquence découle de la première; si l'accord n'existe pas sur l'Écriture, la Tradition également, n'a plus, pour les gnostiques, valeur de référence :

Il se trouve ainsi qu'ils ne s'accordent plus ni avec les Écritures, ni avec la Tradition. (III, 2/2)

C'est donc la *Regula Veritatis* qui se trouvait évacuée. C'est pourquoi Irénée entreprend un véritable corps à corps avec l'erreur qui sape les fondements de la foi.

Il affirme d'abord que l'homme n'est pas libre de jouer à sa guise avec le contenu de l'Écriture :

C'est Dieu qui doit toujours être le Maître, et l'homme le disciple dans l'étude du sacré. (II, 28/3)

Car, quels que soient les milieux, les cultures, les mentalités, la Révélation, expression de la pensée divine *(universis Scripturis spiritalibus exsistentibus)* (II, 28/3) les transcende tous ; et l'Écriture ne peut avoir qu'un sens, son sens obvie, qui s'adresse à l'homme tout entier, et vaut pour son âme comme pour son corps :

Omnis Scriptura a Deo nobis data consonans nobis invenietur, et parabolae his, quae manifeste dicta sunt, consonabunt, et manifeste dicta absolvent parabolas; et per dictionum multas voces unam consonantem melodiam in nobis sentiet laudantem hymnis Deum, qui fecit omnia. (II, 28/3) [38]

37. « Tels sont bien, en effet, tous les hérétiques : s'imaginant trouver quelque chose de supérieur à la vérité [...], ils s'avancent par des chemins bigarrés, multiformes et incertains, ayant au sujet des mêmes choses tantôt une opinion et tantôt une autre ; ils sont comme des aveugles qui guideraient des aveugles et tombent à juste titre dans la fosse d'ignorance ouverte sous leurs pas, voués qu'ils sont toujours à chercher tout en ne trouvant jamais la vérité. » (V, 20/2.)

38. Cf. 2e Thess. 2/15 : « Frères, tenez bon, gardez fermement les traditions que vous avez apprises, de vive voix ou par lettre. » Et Gal. 1/11-12 : « Sachez-le en effet, mes frères, l'Évangile que j'ai annoncé n'est pas à mesure humaine; ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus-Christ. »

Irénée rappelle ensuite avec autorité la Source de la Vérité qu'est le Christ et que nous découvrent les Apôtres établis par Lui pour transmettre la Bonne Nouvelle de Salut, et confirmer les hommes dans la Foi :

> Revenons maintenant à la preuve par les Écritures. Elle nous vient des Apôtres qui ont rédigé l'Évangile : car, plusieurs parmi eux ont rédigé les doctrines de Dieu, démontrant que Jésus-Christ est « la VÉRITÉ », et qu'il n'y a pas de mensonge en Lui [...].
>
> Les Apôtres aussi, en tant que disciples de la VÉRITÉ, sont encore en dehors de tout mensonge : pas de communion possible, en effet, entre le mensonge et la vérité, non plus qu'entre les ténèbres et la lumière (III, 5/1) [...]. Ce n'est donc pas dans le sens de leurs conceptions premières qu'ils leur parlaient /aux gens/, ni selon les idées de leurs interrogateurs qu'ils répondaient, mais au contraire SELON LA DOCTRINE DU SALUT, SANS HYPOCRISIE, SANS ACCEPTION DES PERSONNES. (III, 5/2)
>
> Si les Apôtres ont conformé leurs paroles aux idées antérieurement reçues parmi les hommes, nul n'a reçu d'eux la VÉRITÉ ! Bien plus, nul ne l'a reçue du Seigneur, puisque les gnostiques prétendent que le Seigneur Lui-même aurait parlé dans les mêmes conditions ! Ainsi les Apôtres n'ont pas su la VÉRITÉ, mais, comme ils avaient d'avance telle mentalité sur Dieu, ils ont reçu une doctrine accommodée à leur entendement [...]. D'après ce raisonnement, LA NORME DE VÉRITÉ NE SERA DONC CHEZ PERSONNE, mais tous les disciples la mettront chez n'importe qui, puisqu'on aura parlé à chacun pour abonder dans son sens, et selon sa façon de voir ! (III, 12/6)

Irénée conclut enfin qu'à la limite le subjectivisme gnostique aboutit à *nier l'Incarnation elle-même :*

> Ainsi la venue du Christ apparaîtra comme superflue et sans objet, s'Il est venu pour autoriser et conserver l'idée antérieure que chacun avait reçue de Dieu. (III, 12/6)

On ne pouvait être plus clair, ni plus soucieux d'atteindre les choses en profondeur. Aussi bien l'enjeu était d'importance, puisque par l'attitude gnostique, le fondement de la Foi était remis en cause. En effet, n'est-ce pas le lieu de rappeler ici combien *cette référence à l'Incarnation comme critère de vérité* pour une interprétation authentique de la Parole de Dieu, avait, pour la Tradition apostolique, une importance que nous avons trop perdu de vue ? La Tradition sentait le besoin de tenir d'autant plus à ce critère de vérité que les gnoses,

comme on sait, partaient du principe que la Révélation, ayant été transmise dans une culture et une mentalité données, non seulement pouvait mais devait être réinterprétée suivant les différentes mentalités et les différentes cultures. D'où la multiplicité des écoles et leurs contradictions.

La Tradition apostolique, quant à elle, par fidélité aux prophètes, au Christ et aux Apôtres, partait du principe que Dieu, en communiquant sa Révélation, tenait à la faire comprendre et partager par tout son peuple, et particulièrement par la portion chérie de ce peuple : le monde des humbles : « A cette heure même, le Christ tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint : « Je Te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, *tel a été ton bon plaisir.* » (Lc. 10/21)

C'est d'ailleurs pourquoi Dieu a tenu à transmettre sa Révélation à travers une histoire, des faits, des hommes, parce qu'Il voulait qu'elle soit en quelque sorte comme inscrite dans le réel pour que tous soient capables de la comprendre et même de la contrôler, puisque tous, quelles que soient leurs langues ou leurs cultures, ont les mêmes sens.

Ce critère de vérité, exprimé dans le réalisme d'une histoire, trouve sa confirmation divine dans le fait même de l'Incarnation du Fils de Dieu. C'est ce que Jean évoque quand il écrit dans sa première épître :

> A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair, est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus [c'est-à-dire la réalité de l'humanité du Christ] n'est pas de Dieu, c'est là l'esprit de l'antéchrist. (1re Jn. 4/2-3)

Le Fils de Dieu, le Christ, l'Oint du Père, voulait dire l'Apôtre, a tenu à se faire chair, pour que sa Personne, qui non seulement est la « Vie » mais aussi « la Voie et la Vérité », se coule en quelque sorte dans la chair, et que la Vérité soit ainsi à la portée et au niveau de compréhension de ceux qui ne peuvent saisir qu'avec leurs sens.

Ce critère de vérité au niveau du monde sensible, Justin l'énonce clairement dans le chapitre Ier du Fragm. sur la Résurrection :

> Pour ce qui n'est compris qu'au niveau de la spéculation, le critère de vérité reste notre connaissance sensible *(kritèrion estin hè aisthèsis)* et, en dehors de ce critère, il n'en est pas d'autre *(autès de kritèrion ouk estin plèn autès)*. (Fragm. 1)

A sa suite, c'est ce que proclame explicitement Irénée :

> Car nous ne pouvions connaître les mystères de Dieu [= la Révélation] que si notre Maître, tout en étant Verbe, se faisait homme. D'une part, en effet, nul n'était capable de révéler les secrets du Père, sinon son propre Verbe, car « quel autre a connu la pensée du Seigneur ? ou quel autre a été son conseiller » (Rom. 11/34). D'autre part, nous ne pouvions les connaître autrement qu'en VOYANT NOTRE MAÎTRE ET EN PERCEVANT DE NOS PROPRES OREILLES le son de sa voix : car c'est en devenant les imitateurs de ses actions et les exécuteurs de ses paroles que nous avons communion avec Lui » (V, 1/1)

Ce qui revient à dire qu'il n'y a possibilité de connaître la Révélation de Dieu qu'à travers nos sens; dès lors, si nos sens n'ont aucune valeur comme critère de vérité, il s'ensuit que le Verbe, en s'incarnant, loin de nous faire mieux comprendre la pensée de son Père, nous l'a faussée totalement.

C'est à ce critère de vérité, voulu par Dieu pour permettre à son Peuple d'avoir une interprétation authentique de son Message que répond la méthode « typologique » suivie par la Tradition. La signification première et obvie tirée des faits et de l'histoire de l'Ancien Testament ne peut être contredite par la Révélation du Christ venu expressément dans la chair pour parachever l'enseignement des prophètes et nous permettre de mieux comprendre les « mystères du Père ». C'est pourquoi, précise Irénée, la venue du Verbe dans la chair, loin d'abolir la signification de ce qui avait été enseigné avant Lui, n'a fait que le confirmer, tout en lui accordant accroissement et amplification, dans le temps et dans l'espace. C'est ainsi qu'il écrit à propos de la Vie :

> [...] Dieu n'avait pas besoin de l'amour de l'homme, mais l'homme avait besoin de Lui, de la gloire [= de la vie glorieuse] de Dieu. C'est pourquoi Moïse leur dit encore : « choisis la vie afin de vivre, toi et ta postérité, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à Lui; car c'est cela qui est la vie et la LONGUEUR DES JOURS (Deut. 30/19-20) [ici Moïse pensait à la longueur des jours dans la terre promise, alors que le Christ, Lui, apporte la Vie éternelle dans la « terre de Dieu »]. Pour préparer l'homme à cette « Vie » [c'est-à-dire la longueur des jours dans l'éternité], le Seigneur a, par Lui-même et pour tous pareillement, prononcé les Paroles du Décalogue : aussi demeurent-elles pareillement chez nous, après avoir reçu « amplification et accroissement, mais non abolition, du fait de sa venue charnelle ». (IV, 16/4)

L'Évêque de Lyon tenait sans doute plus que d'autres à défendre ce critère de vérité qui permettait aux plus humbles de comprendre l'Écriture, parce qu'il s'affrontait aux gnostiques dont les promoteurs tout au moins se croyaient et se voulaient très cultivés, se plaisant à mépriser les ministres de la vraie Tradition, qu'ils qualifiaient de « gens sans culture » *(imperitia)* et « sans instruction » *(idiota)*. Aussi bien Irénée stigmatise-t-il vertement leur orgueil et leur soi-disant culture qui ne tendaient, en fait, qu'à briser, l'unité du Message et conduisaient leurs adeptes dans des chemins aussi douteux que contradictoires :

> Il en va tout autrement, dit-il, de ceux qui appartiennent à l'Église : leur chemin parcourt le monde entier, parce que possédant la solide Tradition venant des Apôtres, il nous offre le spectacle d'une seule et même foi chez tous » (V, 20/1). Ceux, au contraire, qui délaissent le Message de l'Église font grief aux presbytres de leur simplicité *(imperitiam)*, ne voyant pas combien l'homme simple (*idiota* = sans instruction) mais religieux, l'emporte sur le sophiste blasphémateur et impudent. (V, 20/2)

On ne saurait trop insister, pour l'Évêque de Lyon, la vraie connaissance du Mystère, c'est-à-dire de l'économie du salut, est le fruit d'une lecture simple de l'Histoire écrite par Dieu tout au long de l'Ancien Testament, et achevée dans le Christ.

Cette vraie connaissance, qui constitue la Tradition, s'enracine donc dans l'Écriture : Tradition et Écriture ne peuvent être séparées. C'est pourquoi Irénée, après avoir réaffirmé les valeurs éminemment objectives et concrètes de l'Écriture, rappelle, avec la même force, l'importance de la « *Regula Veritatis* » qu'est la Tradition, laquelle retransmet, sous l'autorité des évêques institués gardiens du « Dépôt », l'authenticité du « *Corpus Veritatis* » qu'est l'Écriture.

2) LES CRITÈRES DE LA VRAIE TRADITION.

Une précision s'impose d'abord : il ne peut y avoir, nous dit Irénée, qu'*une* Tradition, parce qu'elle est issue de cette seule source concrète d'enseignement qui « vient des Apôtres ». Constitués ses « témoins » par le Christ, les Apôtres sont par là-même la garantie et le fondement de l'authenticité où s'enracine la Tradition :

> Nous, nous en appelons à la Tradition qui vient des Apôtres et qui se garde dans la succession des presbytres [...], alors qu'eux [les

gnostiques] ne voient pas d'inconvénients à ce que la vérité soit tantôt chez Valentin, tantôt chez Marcion, tantôt chez Cérinthe et encore chez Basilide [...] C'est pourquoi, finalement, il se trouve qu'ils ne s'accordent plus ni avec les Écritures ni avec la Tradition.
(III, 2/2)

Cette unité de la Tradition se déploie en trois notes ou impératifs que l'Évêque de Lyon nous décrit dans un texte admirable du livre IV :

Voici la gnose vraie *(agnitio vera)*, à savoir : la doctrine des Apôtres, l'antique organisme de l'Église répandu dans le monde entier, la marque distinctive du Corps du Christ consistant dans la succession des évêques, auxquels ceux-là remirent chaque église locale; parvenant jusqu'à nous, une conservation non feinte des Écritures, une explication correcte, harmonieuse, exempte de péril et de blasphème; enfin, le don suréminent de la charité, plus précieux que la gnose, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes.
(IV, 33/8)

Il ressort de ce texte capital que la Tradition, pour être vraie, doit être en parfaite harmonie avec l'Écriture. Elle doit aussi contribuer à resserrer les liens de la charité et non les distendre. Mais ces deux conditions sont en quelque sorte subordonnées à une autre qui est citée en premier lieu : la vraie Tradition est à chercher dans l'Église, qui est elle-même formée d'églises locales qui ont à leur tête des évêques dont la succession remonte jusqu'aux Apôtres [39]. Ce sont les évêques, et leur continuité ininterrompue depuis les Apôtres qui font de l'Église le « Corps du Christ », et qui font aussi de la doctrine un « *Corpus veritatis* [40] », dans le prolongement de l'Écriture :

Cependant, parmi ces églises locales, l'une est :

39. Cf. IV, 26/2 et aussi IV, 26/5; III, 3/1.
40. « Ce qui apparaît ici chez Irénée, c'est une théologie de l'institution ecclésiale. La transmission de l'enseignement des Apôtres n'est pas laissée à l'initiative de Docteurs privés. Les Apôtres eux-mêmes ont constitué les organes par lesquels ils ont voulu que leur enseignement soit transmis. Seuls ces organes institués par les Apôtres ont l'autorité des Apôtres. Ce sont eux seuls qui sont critères des doctrines et qui garantissent leur conformité avec la Révélation. »
« De ceci Irénée voit une confirmation dans l'Unité de l'enseignement des évêques. Autant les écoles gnostiques sont divisées et se contredisent, autant l'enseignement des évêques est un sur toute la surface de la terre. Ici encore la réflexion d'Irénée est comme le reflet de la situation historique dont elle exprime la signification. » (J. Daniélou, *Nouv. Hist. de l'Église*, p. 143.)

> [...] la très grande église, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul. (III, 3/1)

Aussi est-elle un centre privilégiée de l'Unité :

> Car, c'est avec cette église /de Rome/, en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute église, c'est-à-dire les fidèles qui viennent de partout, elle en qui toujours, grâce à ceux qui proviennent de partout, a été conservée la TRADITION QUI VIENT DES APÔTRES. (III, 3/2)

Et Irénée de réaffirmer, après avoir rappelé les noms des évêques successifs de Rome :

> C'est dans cet ordre et cette succession que la Tradition, qui est dans l'Église à partir des Apôtres, et que la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'elle est UNE et toujours la même cette FOI vivificatrice qui, dans l'Église à partir des Apôtres, s'est conservée jusqu'à ce jour et s'est transmise dans la VÉRITÉ. (III, 3/3) [41]

Nous sommes là à l'opposé de la gnose. Autant celle-ci se disperse en systèmes et en sectes, autant la Tradition de l'Église se déploie dans l'Unité de son enseignement et la communion de ses structures ecclésiales. Autant la gnose maintient et affirme son caractère ésotérique, autant la Vérité que transmet l'Église à partir du Christ et des Apôtres est claire, ferme et accessible à tous, car :

> L'enseignement des Apôtres est manifeste, solide et ne cache rien; ils n'ont pas enseigné telle chose en secret, telle autre en public. (III, 15/1)

41. Après Rome, Irénée mentionne l'Église de Smyrne, dont il affirme avoir connu dans son enfance l'évêque Polycarpe; puis l'Église d'Éphèse.
On aura remarqué que le Défenseur du « Dépôt » a limité son choix à trois églises. Par manque de place, dit-il. Toutefois – et c'est important pour la valeur de son témoignage – il est significatif qu'il ne cite que les trois églises avec lesquelles il a été en contact personnel. Derrière ce choix, il est facile de reconnaître l'évêque qui, face à ses adversaires, d'une façon plus discrète sans doute que Paul ne l'avait fait dans son Épître aux Corinthiens (2e Cor., 12) et dans celle aux Galates (ch. 1 et 2), tient à faire ressortir la solidité de son enseignement, en rappelant l'autorité de ses sources. Les gnoses avaient repris des théories empruntées à des compilateurs. Lui, avec une tranquille assurance, leur oppose les maîtres qu'il a connus, et les communautés où il a été formé. Inutile de le souligner, le poids qu'avait cet argument à l'époque demeure toujours aussi important pour nous.

Aussi bien, ajoute Irénée avec conviction :

> Puisque nos preuves sont d'un tel poids, il ne faut pas chercher ailleurs la Vérité qu'il est facile de puiser dans l'Église. Car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont déposé en elle toute la Vérité en plénitude, afin que quiconque le désire puise en elle le breuvage de la vie. C'est elle, en effet, qui est l'accès à la vie. Tous les autres sont des brigands et des voleurs. C'est pourquoi il faut les éviter, mais aimer par contre d'un amour extrême tout ce qui est de l'Église, et saisir fortement la TRADITION de la Vérité. Eh quoi ! s'il arrivait qu'une simple question de détail provoquât une dispute, n'est-ce pas aux plus antiques des églises, celles où les Apôtres ont vécu, qu'il faudrait recourir pour recevoir d'elles, sur la question en cause, ce qui est bien sûr et bien clair. (III, 4/1)

On ne peut donc, après ce que nous venons déjà d'entrevoir de sa doctrine, refuser à Irénée le titre de « théologien », si la Théologie est essentiellement, comme il l'affirme lui-même avec toute la eune Tradition chrétienne, l'étude de l'Écriture par l'Écriture. Sans doute n'est-il pas un « génie ». Il n'a pas l'avantage d'être un novateur. Mais il a une synthèse et l'on verra mieux, dans la suite de cette recherche, qu'elle est puisée aux meilleures sources. En ce sens, Irénée est un *Témoin*, et sa catéchèse pourrait bien révéler la première grande « dogmatique » chrétienne [42].

E) L'enseignement d'Irénée est-il l'expression de la Tradition apostolique ?

Ce titre de « témoin » que nous venons de lui décerner, Irénée le mérite-t-il réellement ? Une question se pose, en effet : sa « dogmatique » que nous allons tenter d'expliciter par l'exploration consciencieuse de son œuvre écrite, est-elle essentiellement une synthèse élaborée en fonction de la lutte contre les différentes gnoses, ou la traduction fidèle de la catéchèse issue de la Tradition des Apôtres, et commune à toutes les jeunes Églises ?

Cette question est capitale pour notre propos.

Nous aurons la possibilité, dans le second volume en préparation, de confronter l'enseignement irénéen avec celui que nous

42. A cet égard, il est remarquable que « de tous les anciens écrivains ecclésiastiques, Irénée soit le seul qui ait écrit une dogmatique relativement complète ». (F. VERNET, *D.T.C.*, t. 7, col. 2410.)

retrouvons chez les autres auteurs chrétiens du IIe siècle. Bien que partiel, malheureusement, chez la plupart, leur enseignement est, dans l'ensemble, remarquablement accordé à celui de l'Évêque de Lyon. Ce fait impressionnant laisse entendre que tous buvaient à la même source de doctrine qu'était la catéchèse donnée dans l'Église, et que celle-ci tenait des Apôtres. Certains de ces auteurs le confirment expressément.

Irénée lui-même nous offre, en réponse à notre question, un bon nombre de textes suffisamment clairs. Nous en avons déjà lu l'un ou l'autre. Mais il importe de les relire tous, étant bien entendu qu'on ne peut suspecter à priori la sincérité de cet éminent défenseur de la foi.

C'est d'abord au début du troisième Livre de son *Adv. Haer.* qu'il nous livre un ensemble de déclarations dont on ne peut minimiser l'importance.

> Je t'ai donc envoyé deux livres. Le premier contient toutes leurs doctrines, expose leurs usages et détruit ces enseignements pervers, les met à nu, les montre tels qu'ils sont.
> Dans ce troisième livre, je t'apporte des preuves tirées des Écritures, pour qu'ainsi je ne néglige aucun de tes ordres; et même, dépassant ton attente, j'ai voulu te procurer les moyens de réfuter et de renverser tous ceux qui enseignent l'erreur, de quelque façon que ce soit [...].
> Tu lutteras contre eux avec assurance et sans trêve pour la SEULE FOI VRAIE ET VIVIFIANTE, CELLE QUE L'ÉGLISE A REÇUE DES APÔTRES et qu'elle distribue à ses enfants.
> En effet, le Maître de toutes choses a donné à ses Apôtres le pouvoir de l'Évangile. C'est par eux que nous connaissons la Vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu. C'est à eux que le Seigneur a dit : « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise et méprise Celui qui m'a envoyé » (Lc., 10/16). (III, préf.)

> Car nous n'avons pas connu « l'économie de notre salut » par d'autres que par ceux qui nous ont apporté l'Évangile. Cet /Évangile/ ils l'ont d'abord prêché. Puis, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures POUR QU'IL DEVIENNE « LA BASE ET LA COLONNE » DE NOTRE FOI (1re Tim., 3/15).
> [...] Car après que Notre Seigneur fut ressuscité d'entre les morts et que les Apôtres eurent été « revêtus de la vertu d'en haut par la venue soudaine de l'Esprit Saint » (Lc., 24/29 et Act., 1/8), ils furent remplis de tous les dons (Act., 2/4) et ils eurent la « Connaissance parfaite ». Alors ils s'en allèrent jusqu'aux extrémités de la terre, proclamant

> « la bonne nouvelle des biens » (Rom., 10/15) que Dieu nous envoie, et annonçant « aux hommes la paix » (Lc., 2/14) du ciel, eux qui possédaient, tous également et chacun en particulier, l'Évangile de Dieu. (III,1/1)

Irénée cite alors les quatre évangiles de Mathieu, Marc, Luc et Jean.

> Je le sais [poursuit l'Évêque], lorsqu'on les convainc d'après les Écritures, ils se mettent à accuser les Écritures elles-mêmes : les textes sont corrompus; ils sont apocryphes; ils ne concordent pas [...]. Nous, /nous/ parlons de la Sagesse entre parfaits – non de la Sagesse de ce monde (1re Cor., 2/6). Cette Sagesse c'est celle que CHACUN PRÉTEND AVOIR TROUVÉE PAR LUI-MÊME, c'est-à-dire le fruit de son imagination, si bien qu'ils ne voient pas d'inconvénient à ce que la vérité soit tantôt chez Valentin, tantôt chez Marcion, tantôt chez Cérinthe [...]. Chacun d'eux, en effet, en est venu à ce comble de perversion que, faussant la RÈGLE DE VÉRITÉ, il ne rougit pas de « se prêcher lui-même » (2e Cor., 4/5). (III, 2/1)

> Lorsque alors de nouveau nous en appelons à la TRADITION QUI VIENT DES APÔTRES ET QUI SE GARDE DANS LES ÉGLISES par les successions des Presbytres, ils s'opposent à la TRADITION. Ils prétendent surpasser en sagesse, non seulement les presbytres mais les Apôtres, et avoir trouvé la vérité sans alliage. [...]
> Il se trouve ainsi qu'ils ne s'accordent plus ni avec les Écritures ni avec la TRADITION. (III, 2/2)

> Ainsi, tous ceux qui veulent voir la VÉRITÉ peuvent contempler EN TOUTE ÉGLISE LA TRADITION DES APÔTRES manifestée dans le monde entier. Et nous pouvons énumérer ceux que les Apôtres ont institués comme évêques dans les églises et leurs « successions » jusqu'à nous [...]. Les Apôtres voulaient, en effet, que ceux qu'ils laissaient à leur propre place fussent absolument « parfaits » et en tout point « irréprochables » (1re Tim., 3/2) : leur parfaite conduite serait un bien immense, leur chute au contraire la plus grande calamité.
> (III, 3/1)

> Mais, puisqu'il serait trop long, dans un volume comme celui-ci, d'énumérer les « successions » de toutes les églises, /nous prendrons/ la très grande église, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul; nous montrerons que LA TRADITION QU'ELLE TIENT DES APÔTRES et la « foi qu'elle a annoncée aux hommes » (cf. Rom. 1/8) sont parvenues jusqu'à nous par des « successions » d'évêques. Ce sera pour la confusion de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, soit

> par complaisance pour eux-mêmes, soit par vaine gloire, soit par aveuglement ou jugement faux, constituent des groupements illégitimes.
> Car c'est avec cette église /de Rome/, en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute église, c'est-à-dire les fidèles qui proviennent de partout, elle en qui toujours, par ceux qui proviennent de partout, a été conservée LA TRADITION QUI VIENT DES APÔTRES. (III, 3/2)

> Après avoir ainsi fondé et édifié l'Église, les bienheureux Apôtres transmirent à Lin la charge de l'épiscopat; de ce Lin, Paul fait mention dans ses lettres à Timothée (cf. 2e Tim., 4/21). Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des Apôtres, c'est à Clément qu'échoit l'épiscopat. Il avait vu les Apôtres eux-mêmes, avait été en relation avec eux : leur prédication résonnait encore à ses oreilles, LEUR TRADITION était encore devant ses yeux [...]. la Tradition reçue récemment des Apôtres. [...] Tous ceux qui le veulent [...]. peuvent ainsi connaître LA TRADITION APOSTOLIQUE DE L'ÉGLISE *(apostolicam Ecclesiae Traditionem)*. (III, 3/3)

L'auteur cite ensuite rapidement la « succession » des évêques de Rome jusqu'à Eleuthère « *à qui est échu l'épiscopat, en douzième lieu à partir des Apôtres* » :

> C'est dans cet ordre et cette « succession » que la TRADITION, QUI EST DANS L'ÉGLISE A PARTIR DES APÔTRES, et que la prédication de la Vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'ELLE EST UNE ET TOUJOURS LA MÊME, cette foi vivificatrice qui, DANS L'ÉGLISE A PARTIR DES APÔTRES, s'est conservée jusqu'à ce jour et s'est transmise dans la vérité. (III, 3/3)

Après ce rappel de l'importance de l'église de Rome fondée par les Apôtres Pierre et Paul, Irénée nous renseigne aussi, plus brièvement, sur deux églises qu'il a, selon toute vraisemblance, connues et avec lesquelles il restait très certainement en relation (témoin la lettre des martyrs de Lyon), celle de Smyrne et celle d'Éphèse. Voici l'essentiel de ce qu'il écrit :

> Et Polycarpe ? Non seulement il a été instruit par les Apôtres et a vécu avec beaucoup de ceux qui ont vu Notre Seigneur, mais c'est encore par les Apôtres que dans l'église de Smyrne en Asie il a été constitué évêque. Nous-même l'avons vu dans notre premier âge (car il a vécu longtemps et il était tout à fait vieux lorsqu'il est sorti de cette vie par un très glorieux et très illustre martyre). Or, il a toujours enseigné ce qu'il avait APPRIS DES APÔTRES, CETTE DOCTRINE QUE L'ÉGLISE

AUSSI TRANSMET et qui est la seule vraie. TOUTES LES ÉGLISES QUI SONT EN ASIE L'ATTESTENT; et tous ceux qui jusqu'à ce jour ont succédé à Polycarpe. [...] C'est lui qui, au cours d'un voyage à Rome sous Anicet, convertit à l'Église de Dieu beaucoup des hérétiques dont il vient d'être question, proclamant qu'il n'avait reçu DES APÔTRES QU'UNE SEULE ET UNIQUE VÉRITÉ, celle-là même qui est transmise par l'Église. (III, 3/4)

Ajoutons que l'église d'Éphèse, fondée par Paul et où Jean est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan, est aussi un TÉMOIN AUTHENTIQUE DE LA TRADITION DES APÔTRES. (III, 3/4)

Une affirmation centrale ressort de ces témoignages, où l'on sent passer toute la conviction du grand Évêque : il n'y a « qu'une seule et unique vérité, celle-là même qui est transmise par l'Église » (III, 3/4), « *qu'elle est une et toujours la même, cette foi vivificatrice* » (III, 3/3), pour cette raison que « *dans l'Église, à partir des Apôtres, elle s'est conservée jusqu'à ce jour, et s'est transmise dans la vérité* » (III, 3/3). On ne peut souligner avec plus de force, que ne le fait Irénée, cette unité de doctrine et de Tradition conservée dans l'Église, face aux divergences doctrinales des gnoses. Les Églises locales, unanimement, tiennent à cette unique Tradition. Avec quelle fermeté convaincue, parce qu'appuyée sur une connaissance personnelle, il écrit, au sujet de Polycarpe, qu'« *il a toujours enseigné ce qu'il avait appris des Apôtres, cette doctrine que l'Église aussi transmet* » (III,3/4).

Ainsi, d'après le témoignage d'Irénée, témoignage fondé sur son expérience des églises, toutes les églises locales possèdent un « *Corpus Veritatis* » et une « *Regula Veritatis* », un corps de doctrine et une foi qui sont l'héritage des Apôtres légué à l'Église.

Parmi les églises locales, l'Évêque de Lyon souligne, nous l'avons vu, l'importance particulière de l'église de Rome; d'abord, parce qu'elle est fondée sur les colonnes que sont Pierre et Paul; mais aussi parce qu'elle est au confluent de toutes les autres églises qui lui apportent autant qu'elles reçoivent d'elle. Son importance doctrinale tient aussi au fait qu'elle est appelée à préciser la Tradition beaucoup plus que les autres églises, parce qu'elle doit se défendre contre les principaux promoteurs gnostiques, tels Valentin, Cerdon, Marcion, (cf. III, 4/3) venus à Rome même propager leurs erreurs.

Ces erreurs s'infiltrent désormais partout. C'est donc une obligation, poursuit Irénée, de ne pas s'écarter de l'Église, puisqu'en elle se trouve la vérité puisée au « riche cellier » des Apôtres. Et si jamais

une contestation devait surgir sur cette vérité entre des églises locales, qu'elles recourent « *aux plus antiques des églises, celles où les Apôtres ont vécu, pour recevoir d'elles, sur la question en litige, ce qui est bien sûr et bien clair* » :

> Puisque nos preuves sont d'un tel poids, il ne faut pas chercher ailleurs la *Vérité* qu'il est facile de puiser dans l'Église, car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont déposé en elle *toute la* VÉRITÉ en plénitude, afin que quiconque le désire puise en elle le breuvage de la vie. C'est elle, en effet, qui est l' « accès » à la Vie, tous les autres sont « des brigands et des voleurs » (Jn., 10/1 et 8-9). C'est pourquoi, il faut les éviter, mais aimer, par contre, d'un amour extrême tout ce qui est de l'Église, et saisir fortement *la Tradition de la* VÉRITÉ. Eh quoi ! S'il arrivait qu'une simple question de détail provoquât une dispute, n'est-ce pas aux plus antiques des églises, celles où les Apôtres ont vécu, qu'il faudrait recourir pour recevoir d'elles, sur la question en cause, ce qui est bien sûr et bien clair ? Et si les Apôtres eux-mêmes ne nous avaient laissé aucune Écriture, ne faudrait-il pas alors suivre « l'ordre de la Tradition » qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient les églises ? [Il pense particulièrement à Rome].
> (III, 4/1)

Irénée traduit ensuite le constat de son expérience : « *parmi les hérétiques, il n'y a eu ni église, ni enseignement institué* (neque congregatio neque doctrina instituta), *alors que dans l'Église, sous l'autorité de chaque évêque légitime, vit une communauté, une église locale professant* « *l'originelle Tradition des Apôtres* (veterem Apostolorum Traditionem). » (III, 4/2).

Aussi peut-il conclure :

> C'est donc ainsi que la Tradition qui vient des Apôtres existe dans l'Église, et se maintient parmi nous. (III, 5/1)

Ce début du Livre III, nous révèle donc, par le témoignage de son auteur qui – on le sait, et il le dit lui-même – est allé aux sources, une situation doctrinale très unifiée, un souci primordial de toutes les églises locales de s'en tenir à la même catéchèse héritée des Apôtres. Ces églises, loin de rester isolées, en effet, se connaissaient, resserraient leurs liens d'unité, et particulièrement au plan doctrinal. C'est là l'expérience vivante qu'a faite l'Évêque des Gaules, et qu'il oppose toujours comme le véritable argument à la multiplicité et aux contradictions des doctrines gnostiques.

Ce n'est donc pas un enseignement personnel qu'élabore Irénée dans la lutte qu'il mène contre la gnose. A l'inverse des hérétiques qui développent et propagent leurs propres conceptions de la vérité, il est soucieux de donner la réponse de l'Église, vivant elle-même de la Tradition apostolique. Il réaffirme au chapitre 24 :

> *La prédication de l'Église est la même partout, et demeure égale à elle-même,* appuyée (comme nous l'avons démontré) sur le témoignage des prophètes, des Apôtres et de tous les disciples, à travers « le commencement, le milieu et la fin », bref, à travers toute l'économie divine, à travers l'opération habituelle /de Dieu/ qui effectue le salut de l'homme et réside à l'intérieur de notre foi, foi reçue de l'Église et que nous gardons, foi qui, toujours, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix, conservée dans un vase de bonne qualité, rajeunit, et fait même rajeunir le vase qui la contient.
> (III, 24/1)

Dans la préface du Livre V, il tient encore à redire que son seul but était de « *faire connaître la vérité, et mettre en évidence le message de l'Église* » :

> Dans les quatre livres que nous t'avons envoyés avant celui-ci, cher ami, nous avons démasqué tous les hérétiques et produit au grand jour leurs enseignements; nous y avons également réfuté ces inventeurs d'opinions impies, tantôt à partir de l'enseignement propre à chacun d'eux, tel qu'ils nous l'ont laissé dans leurs écrits, tantôt à l'aide d'un exposé procédant par preuves multiformes. Nous avons ainsi fait connaître la vérité et mis en évidence *le message de l'Église*, ce message que les prophètes avaient annoncé déjà, comme nous l'avons montré, que le Christ a porté à son point de perfection, que les Apôtres ont transmis, et qu'enfin l'Église, après l'avoir reçu de ceux-ci, *garde seule fidèlement, et transmet à ses enfants à travers le monde entier.* (V, préf.)

Au chapitre 20 du même Livre, Irénée redira une dernière fois, dans un très beau texte, cette unique Tradition de l'Église, et son contenu essentiel :

> Force est donc à tous les hérétiques ci-dessus mentionnés, par là même qu'ils sont aveuglés à l'égard de la vérité, d'aller de côté et d'autre, hors de tout chemin frayé, et, pour cette raison, les traces de leur doctrine sont éparpillées çà et là, sans accord et sans suite. Il en va tout autrement de ceux qui appartiennent à l'Église : leur chemin parcourt le monde tout entier, parce que *possédant la solide*

tradition venant des Apôtres, et il nous offre le spectacle *d'une seule et même foi chez tous*, car tous croient en un seul et même Dieu Père, admettent la même économie d'Incarnation du Fils de Dieu, reconnaissent le même don de l'Esprit, s'exercent aux mêmes préceptes, gardent la même forme d'organisation de l'Église, attendent le même avènement du Seigneur, espèrent le même salut de l'homme tout entier, c'est-à-dire de l'âme et du corps. Le message de l'Église est donc véridique et solide, puisque c'est chez elle qu'un seul et même chemin de salut apparaît à travers le monde entier. (V, 20/1)

Tous ces textes que nous venons de reproduire confirment pleinement ce qu'Irénée avait déjà magnifiquement formulé au début de son *Adv. Haer.* Il écrivait, en effet, au sujet du schéma doctrinal enseigné aux fidèles, et qu'il appelait la « *Regula Veritatis* » *(kanôn tès alètheias) :*

Voilà la formule *(kèrugma)* et la foi que, comme nous l'avons dit, l'Église a reçue, et que, bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle garde soigneusement, comme si elle habitait une seule maison; et elle croit pareillement à tout cela, comme si elle n'avait qu'une seule âme et le même cœur, et elle prêche, enseigne, transmet cela en parfait accord, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Et, ni les églises établies dans les Germanies n'ont une autre foi et ne transmettent une autre tradition, ni celles qui sont dans les Ibéries ou parmi les Celtes ou dans le Levant ou en Égypte ou en Lybie ou dans le milieu du monde; mais comme le soleil créé par Dieu est unique et le même dans le monde entier, ainsi la prédication de la vérité partout brille et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. (I, 10/2)

Une telle convergence d'affirmations nous semble suffisante pour nous permettre d'avancer que l'œuvre d'Irénée nous transmet non seulement le contenu de la catéchèse apostolique, mais certainement aussi son articulation elle-même, avec cette vision spécifique de la double économie du salut, celle de la création et celle de la filiation, au service de la promotion de l'homme. Cette articulation apparaît nettement indiquée en III, 24/1, dont nous citions plus haut la première partie :

L'Église, en effet, s'est vue confier ce « don de Dieu » : de même que /Dieu a communiqué/ le « souffle » à la chair modelée, pour que tous les membres en reçoivent la vie /terrestre/, de même dans ce don /de la foi en la Personne du Christ/ était contenue l'intimité d'union

au Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, gage d'incorruptibilité, affermissement de notre foi, échelle de notre ascension vers Dieu... »
(III, 24/1)

III. Le penseur et l'écrivain

L'œuvre d'Irénée n'est pas d'un abord particulièrement facile. Ne serait-ce que sa forme de pensée qui nécessite une sorte de « conversion » pour le chercheur qui l'étudie. C'est sans doute ce qui explique que, comme témoin de la foi, Irénée ait pu être contesté, même dans de doctes ouvrages.

1) LE PENSEUR.

La principale raison, en effet, qu'avancent ces critiques, serait le caractère contradictoire de sa pensée.

Nous ne voulons pas nous perdre ici dans le labyrinthe des études publiées. Leurs auteurs se sont donné, parfois, bien du mal pour imputer les prétendues données contradictoires de la pensée d'Irénée à l'emploi, fait par lui, de sources variées et multiples. Loofs est un modèle du genre. Il a passé 25 ans à ce travail. Sa conclusion générale sur Irénée est la suivante : « En tant qu'écrivain, Irénée est plus petit qu'on pouvait le penser [...]; comme théologien, il est encore plus petit, son seul mérite étant d'avoir introduit dans son ouvrage, sans les remanier, des éléments empruntés, et que, grâce à lui, nous pouvons connaître [43] ».

En réalité, à quoi aboutissent de si gros efforts pour dévaloriser une œuvre comme celle de l'Évêque des Gaules ? A rééditer, avec plus de technique, il est vrai, la méthode déjà utilisée par les gnostiques pour détruire la Tradition et l'Écriture. Ils ont découpé les textes, les ont séparés en différentes « couches ». Ils ont attribué les unes à une source, et les autres à une autre, et cela, souvent, avec beaucoup d'arbitraire. Ensuite, après avoir disséqué la pensée de l'auteur, ils proclament qu'il n'y a pas d'unité en elle. Effectivement, dans l'état où ils la laissent après leur travail de dissection, il serait difficile d'y retrouver une unité qu'ils ont préalablement déchirée!

Irénée aurait-il manqué à ce point d'intelligence et de logique pour avoir si peu maintenu l'unité de son œuvre d'apologète ? Ne serait-ce pas plutôt que les critiques eux-mêmes, en présence d'affir-

43. A. BENOIT, *op. cit.*, p. 33 note 3.

mations apparemment contradictoires, ont tranché avec leurs catégories, au lieu d'entrer réellement dans celles d'Irénée. Car, mis à part les derniers chapitres (V, 32 à 36) et quelques passages qu'une étude critique nous obligera à refuser comme inauthentiques [44]; mises à part aussi les erreurs qui, parfois, se sont glissées dans les citations, et qu'ont relevées les spécialistes de la critique du texte, il ne semble pas possible, qu'au plan doctrinal, on puisse taxer le Défenseur du Dépôt de contradiction.

On doit plutôt louer son souci d'unité et de réalisme. Mais à condition de bien s'apercevoir que la forme de synthèse, chez Irénée, n'est pas à comparer avec celle des pensées philosophiques.

Il faut, en effet, distinguer entre une synthèse qui a son siège dans l'esprit, et celle qui se fonde sur la « réalité ».

> La foi a pour objet les choses qui existent réellement, en sorte que nous croirons aux êtres tels qu'ils sont, et que, croyant aux êtres tels qu'ils sont, nous garderons toujours ferme notre conviction à leur égard. Dès lors, comme la foi est intimement liée à notre salut, il en faut prendre grand soin, afin que nous ayons une véritable intelligence des êtres. (*Epid.*, 3)

En cela Irénée était fidèle au génie de la pensée et de la langue hébraïque, dont l'objectivité est une des notes spécifiques. C'est ainsi que le « réel » ne se réduit pas aux définitions que l'on en donne. Le « réel », c'est Dieu, c'est le Christ *un* dans sa Personne, c'est l'homme *un* aussi dans sa personne et dans sa dimension communautaire. Comme la pensée biblique, Irénée ne définit pas le réel, il le décrit. Il en expose tantôt un aspect, tantôt un autre, et si, à propos d'un même sujet, il prend parfois des positions apparemment contradictoires, il importe, avant de l'accuser, de rechercher le point de vue qu'il entendait décrire.

La pensée irénéenne offre donc une synthèse particulière, traversée tout entière par le souci constant, chez l'Évêque comme chez l'apologète, de coordonner les rapports qui relient entre elles les réalités fondamentales existantes : Dieu, le Christ, l'Esprit et l'Homme.

> En toutes choses et à travers toutes choses, il n'y a qu'UN seul Dieu Père, UN seul Verbe, UN seul Esprit et UN seul salut (de l'homme UN) [45] pour tous ceux qui croient en Lui. (IV, 6/7)

44. Ce travail fera l'objet d'une étude spéciale.
45. ou l'homme « achevé » *(teleios)*, cf. V, 6/1.

Sa marque propre c'est le « *in Scripturis non possunt ostendi nisi ex ipsis Scripturis* » (III, 12/9), cette pure explicitation de la Révélation par la Parole de Dieu elle-même, en dehors de toute influence étrangère. « Si, pour faire un théologien, écrivait en 1901 un historien protestant du dogme, Th. Zahn [...], il faut une vue synthétique, harmonieuse et complète des rapports de Dieu et du monde, il n'y a qu'Origène et saint Augustin qui puissent être comparés à saint Irénée [...] et pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est saint Irénée qui les dépasse tous [46]. »

Et nous souscrivons tout autant, pour notre part, à ce jugement d'A. Verrièle : « Il n'est aucun des nombreux travaux consacrés à saint Irénée en ces derniers temps qui n'aient insisté sur deux points : l'unité de perspective et l'ampleur de synthèse qui caractérisent l'exposé doctrinal du premier grand théologien de l'Église [47]. »

Mais ce penseur nourri d'Écriture et de Tradition est un combattant, un défenseur de la foi menacée par la gnose. S'il a poussé fort loin la connaissance de la Bible par la Bible, s'il a profondément inventorié l'ensemble de la Tradition [48], il a poursuivi le même effort d'exactitude à l'égard des doctrines de ses adversaires. Lui-même (ou un de ses amis : IV, 35/4; IV, préf. 2; V, préf.) a pris contact avec les adeptes de la gnose ou ses ex-adeptes. Il a lu leurs livres (cf. I, préf. 2; II, 11/2; II, 17/9). Il est certain que cette large et précise connaissance de la gnose nous a valu une œuvre de réfutation qui, tout en étant l'exposé le plus fidèle de l'enseignement traditionnel, constitue une réelle tentative d'articulation du « *Corpus Veritatis* », malgré le foisonnement de son exposition [49].

Y a-t-il évolution de la pensée en cours d'ouvrage ? Irénée nous fournit lui-même les éléments de la réponse. Nous pouvons, en effet, relever que dans chacune des préfaces des Livres II, III, IV et V, il

46. F. Vernet, *D.T.C.*, t. 7, col. 2533.
47. A. Verriele, *R.S.R.*, 1954, p. 493.
48. « Il n'y a pas de doute, Irénée fut un grand liseur; sa culture intellectuelle fut aussi étendue qu'elle était forte, et c'est une nouvelle raison de voir en lui le représentant le plus autorisé du christianisme au lendemain de la mort des Apôtres.» (A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 62.)
49. « Cette première synthèse de la théologie catholique a tant de verdeur, elle donne aux vérités de la foi une expression si pleine et parfois si heureuse, qu'on ne peut manquer d'apprécier chez l'Évêque une rare solidité d'esprit, jointe à un sens très juste des dangers présents, néanmoins un peu gâté par la difficulté de s'orienter à travers une exposition trop semblable à une forêt vierge. » (A. d'Alès, *R.S.R.*, 1914, p. 185.)

mentionne ses livres précédents [50]. Or, c'est avec insistance qu'il conseille de les lire. Jamais, pourtant, il ne met en garde contre telle ou telle idée qu'il a développée antérieurement, pour prévenir qu'il a changé d'avis. (cf. la fin de la préface du Livre V).

Cette tranquille et solide assurance nous est garante que sa pensée n'était pas en recherche. Irénée est au contraire en possession de sa doctrine. Et sans doute peut-on voir dans ce fait une preuve supplémentaire de sa position humble mais forte de *héraut* de la Tradition.

2) L'ÉCRIVAIN.

Autant les critiques ont pu diverger sur l'appréciation de l'œuvre d'Irénée et sur la pensée de celui-ci, autant, en général, ils se rencontrent dans leur jugement sur l'écrivain, et pourraient conclure, avec l'un des bons connaisseurs en la matière, L.-M. Froidevaux, le traducteur de la *Démonstration :* « C'est le maître chrétien qui, chez Irénée, est admirable, non l'écrivain [51]. »

Il reste que, sans être brillant, Irénée a écrit dans une langue correcte. Malheureusement, la traduction latine de l'original grec, tout en ayant l'immense mérite d'être littérale, n'est malgré tout qu'un « calque parfois pénible, où la langue originelle doit être retrouvée mentalement, si l'on veut expliquer la syntaxe, le vocabulaire, les tournures, c'est-à-dire la pensée [52] ».

Irénée lui-même était bien conscient de n'être qu'un écrivain sans élégance :

> Nous qui demeurons chez les Celtes, qui nous servons le plus souvent d'une langue barbare, tu ne nous demanderas pas l'art des discours que nous n'avons pas appris, ni la puissance de l'écrivain que nous n'avons pas exercée, ni le luxe des paroles et le talent de plaire que nous ignorons, mais simplement, en vérité et au niveau du commun des mortels, ce que nous avons écrit avec amour pour toi [...].
>
> (I, préf., 3)

C'est cet amour qui, malgré une langue malhabile, lui a permis, cependant, de faire œuvre durable par la richesse de doctrine qu'il transmet.

Nous ne pouvions, en ce premier chapitre, que tenter une esquisse d'Irénée, défenseur du « Dépôt ». Ses traits s'affirmeront

50. Cf. aussi V, 19/2 et 20/1.
51. *Démonstration*..., Introd., p. 18.
52. F. SAGNARD, Livre III, Introd., p. 84.

davantage au fur et à mesure que nous le suivrons sur le terrain du combat, là où il édifie la vaste, harmonieuse et solide citadelle qu'il oppose aux infiltrations avancées des erreurs gnostiques.

Le suivre, c'est bien la prétention qui est nôtre. Mais il y avait plusieurs manières d'aborder l'œuvre et d'y pénétrer. Qu'on nous permette d'indiquer les étapes de notre recherche.

Celle-ci a commencé par les fins dernières de l'homme. Nous avions découvert à la lecture des auteurs chrétiens du IIe siècle, que la jeune Église avait, sur les phases ultimes de la promotion humaine, une position originale qui, sur certains points, était quelque peu différente de notre enseignement commun actuel. Notre premier objectif a été de nous assurer quelle était la position exacte adoptée à ce sujet par la catéchèse primitive, à travers l'œuvre d'Irénée. Constatation faite, nous nous sommes demandé d'où venait cette prise de position inhabituelle pour nous. C'est ainsi que nous avons été amené à porter une particulière attention à l'enseignement d'Irénée sur l'homme (sa nature, sa genèse) et sur le Christ. Alors nous est apparue la présence, au IIe siècle, de deux courants chrétiens de pensée : d'une part le courant gnostique qui avait durci la conception dualiste des philosophies grecques et qui, au IIIe siècle, devait se prolonger et trouver une expression dans le néoplatonisme ; d'autre part, le courant encore biblique défendu par les évêques, gardiens du « Dépôt » et fidèles à la conception de l'unité du monde créé. Ce n'est qu'en fin de recherche que nous devint sensible la vraie cause de la profonde différence entre les deux courants de pensée. Elle tenait effectivement à leur *conception respective sur la création.*

Et du coup nous apparaissait le cheminement méthodologique qui s'imposait. Irénée affirmait nettement les étapes de la Promotion de l'homme à la lumière de l'Écriture et de la Tradition, en les appuyant sur le fondement du dogme de l'universelle création *ex nihilo*. Nous nous sommes donc efforcés de retrouver, à travers l'œuvre de l'apologète, ce plan de promotion, et de l'expliciter par la convergence de ses affirmations. Ce faisant, nous pensons avoir retrouvé la solide charpente d'une œuvre qui a pu apparaître à plusieurs comme inexistante ou démantelée.

CHAPITRE II : l'homme créature, face à son Créateur.

L'ontologie « selon l'Esprit » d'Irénée : l'importance du dogme de l'universelle création *ex nihilo* et la vision théocentrique de la création.

L'HOMME-CRÉATURE FACE A DIEU, SON CRÉATEUR (L'ontologie « selon l'Esprit »)

> Car Dieu procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible, parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse. Dans ces conditions, nous nous garderons bien, comme si c'était de nous-mêmes que nous avions la vie, de nous enfler d'orgueil et de nous élever contre Dieu, en acceptant des pensées d'ingratitude; au contraire, sachant par expérience que c'est de sa grandeur à Lui et non de notre propre nature que nous tenons de pouvoir demeurer à jamais, nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu, ni ne méconnaîtrons notre nature; nous saurons quelle puissance Dieu possède et quels bienfaits l'homme reçoit de Lui, et nous ne nous méprendrons jamais sur la vraie conception qu'il nous faut avoir des êtres qui existent et de leur condition existentielle/réciproque/, je veux dire de Dieu et de l'homme. Au reste [...] si Dieu a permis notre dissolution dans la terre, n'est-ce pas précisément pour que, instruits de toutes manières, nous soyons dorénavant scrupuleusement attentifs en toutes choses, ne méconnaissant ni Dieu ni nous-mêmes ? (V, 2/3)

La notion de création est au centre de la dogmatique d'Irénée

On se rappelle le vrai titre de l'*Adv. Haer. :* « Mise en lumière et réfutation de la prétendue connaissance » *(Elegchos kai anatropè tès pseudonymou gnôseôs)*. C'est dire assez le véritable objectif de l'Évêque de Lyon en écrivant ses livres : faire connaître et confondre les doctrines gnostiques qui, tel un cancer, minaient l'Église de l'intérieur.

Il y a un aspect remarquable dans cette réfutation gnostique qu'entreprend Irénée, c'est que, malgré un exposé assez diffus où les idées chevauchent et s'enchevêtrent, il ne se perd pas dans les détails. Au contraire, il va droit aux positions-clefs de la gnose, et tout d'abord à leur conception fausse sur la notion de création. Ce faisant, il met

le doigt sur la plaie gnostique par excellence : la méconnaissance de la situation que l'homme-créature occupe en face de Dieu, son Créateur et Père.

Irénée s'attaque surtout à deux conceptions gnostiques alors courantes : celle de création-information et celle de création-émanation. Rappelons d'un mot ce qu'elles sont.

La notion de création-information est celle qu'Irénée appelle la « création par image » : « *Conditionem secundum imaginem invisibilis pleromatis* » (II, préf. 1). Elle avait été reprise par un certain nombre de gnoses pour expliquer surtout la venue à l'existence des entités sensibles. Elle assimile la notion de création à la notion de création humaine artisanale ou artistique. Elle suppose un « démiurge » qui aurait façonné une matière qui lui aurait été co-existante, pour en faire un « cosmos ». En effet, pour séparer au maximum le monde divin du monde sensible, certaines gnoses avaient imaginé entre le premier et le second un monde intelligible intermédiaire. C'est à l'image de ce monde intelligible qu'un ou plusieurs « démiurges » inférieurs auraient façonné une matière informe possédant une préexistence propre et indépendante. La création du cosmos serait alors transformation ou information, sous l'action du ou des démiurges, à partir de cette matière informe préexistante.

La notion de création-émanation est plus répandue. Elle est celle de la majorité des gnoses. Dans cette conception,
– ou bien tout serait issu par émanation directe, d'un seul principe. Dans cette perspective, la matière serait le « déchet » d'un mode d'émanation par dégradation. C'est la théorie adoptée par les gnoses à dualisme mitigé.
– ou bien tout serait directement émané de deux principes diamétralement opposés : un dieu mauvais pour la matière; et un dieu bon pour les entités intelligibles. C'est la théorie adoptée par les gnoses à dualisme absolu, dont l'expression la plus accusée sera, plus tard, celle du manichéisme.

Irénée soumet ces deux notions au double éclairage de la raison et de l'Écriture.

1) LES IMPASSES RATIONNELLES OÙ CONDUISENT LES CONCEPTIONS GNOSTIQUES DE CRÉATION.

Irénée lui-même pensait préférable, avant de faire appel à l'éclairage scripturaire, de se placer au plan rationnel, dans le dialogue avec

les hérétiques. L'intérêt de cette méthode est de faire surgir les impasses auxquelles aboutissent leurs positions :

> Nous avons jugé bon de prendre la méthode inverse *(bene haec arbitrati sumus primo interrogare eos e contrario de suis dogmatibus)* en les interrogeant d'abord sur leurs dogmes, pour ensuite leur en montrer l'invraisemblance et mettre en relief leur témérité.
> (II, 11/2)

C'est aux chapitres XIII et XVII du Livre II qu'Irénée développe réellement son argumentation, et pousse les gnostiques dans leurs derniers retranchements.

Au chapitre XIII, il énonce les principaux motifs de l'irrationalité du mode de création-émanation. Son argumentation se regroupe autour de cinq erreurs qu'il discerne avec une pénétrante acuité : 1) En attribuant ainsi au monde divin un mode de création-émanation, les gnostiques n'ont fait, en le divinisant, que projeter en Dieu le mode de création propre à l'homme :

> *quidem emissionem ab hominum effectione accipientes, et addivinantes adversus Deum.* (§ 8)

Ils tombent ainsi dans l'anthropomorphisme :

> *hominum autem affectiones et passiones donantes Deo.* (§ 3)[1]

Car, si les hommes sont des personnes dont la nature offre la dualité corps-âme :

> *cum sint compositi et ex corpore et anima subsistentes.* (§ 3)

Dieu, Lui, est éminemment simple :

> *Et simplex et non compositus* [...] *et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est* [...] *quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo.*
> (§ 3)

A ce reproche fondamental s'en ajoutent d'autres qui renforcent encore la faiblesse du système.

1. Ce processus est trop évident pour n'avoir pas été souligné par tous les critiques. G. QUISPEL le définit comme une « projection mythique de l'expérience de soi » (*op. cit.*, p. 17). F. SAGNARD qui a étudié de plus près cette méthode (*op. cit.*, p. 244 à 249 et 570 à 572) la définit comme la « projection d'une psychologie en métaphysique » (*ibid.*, p. 592), ou tout simplement comme une « transposition psychologique » (Livre III de l'*Adv. Haer.*, Introd., p. 54). Il l'a même classée parmi l'une des grandes lois du mécanisme de la pensée gnostique.

2) D'abord des erreurs de logique comme celle-ci : intervertir parfois l'ordre normal d'émanation, et faire sortir, par exemple, l'intelligence de la pensée alors que de toute évidence c'est le contraire qui s'impose (§ 1).
3) D'ailleurs, même chez l'homme, la parole (ou le verbe) ne consiste pas dans l'émanation d'une parcelle ou d'une semence qui se détacherait de l'intelligence. On ne voit donc pas comment une émanation quelconque, sous forme de parcelles, pourrait se détacher de Dieu qui est la simplicité même (§ 4). Et pour constituer une réalité distincte, toute émission doit, en outre, trouver un sujet qui la reçoive :

> *quod enim ab aliquo emittitur, in aliquid subjectum emittitur.* (§ 4)

Ce « sujet » doit pour le moins faire corps avec l'émission, sinon lui être antérieur, comme l'air est antérieur à la lumière émise par le soleil et lui sert de soutien. Ce qui repose la question insoluble des deux principes premiers et égaux (§ 4).
4) Plus grave encore, les êtres émis ne peuvent posséder qu'une nature semblable à celle de leur source. Comment, dès lors, expliquer que les êtres matériels soient les « déchets » d'une émission spirituelle ? L'affirmer est un blasphème contre la dignité même du spirituel :

> *in maximam incidentes blasphemiam denegabunt id quod est spiritale ejus.* (§ 7)

Car le vrai spirituel ou le divin ne peut que persister toujours égal et semblable à lui-même :

> *toto aequali et simili et uno perseverante.* (§ 8)

Il est donc impensable d'énoncer que le monde matériel qui serait d'après eux pures passivité et ignorance *(ex passione et ignorantia)* (§ 7), soit le produit dégénéré ou dégradé *(deminoratio)* d'un monde spirituel, lequel, par définition, ne peut être qu'impassibilité *(impassibiles omnes)* et connaissance (§ 6).
5) Pour l'Être premier, enfin, le fait de créer ne peut pas être une dispersion (*amissio*, § 2), ni un affaiblissement (*demutatio*, § 2), où son *Unité* irait se perdre dans la multiplicité ou la désagrégation (*deminoratio*, § 6). L'action créatrice, au contraire, est dynamisme (*enthymesis*, § 2) et fécondité (*augmentum* § 2) ainsi que nous le révèle l'activité de l'homme lui-même, lorsque celle-ci se développe normalement (§ 2).

Cette argumentation serrée va être reprise au chapitre 17, chapitre central par son importance. Irénée y passe au crible les différentes formes du mode d'émanation proposées par les gnostiques : celui du rayon de lumière issu du soleil où l'entité émise reste unie à sa source; celui de l'enfant issu du père en vertu de la génération, où l'être émis forme une entité séparée de sa source; celui d'une branche issue du tronc. Soulevant les questions que posent ces différents modes d'émanation, il réaffirme les conclusions du chapitre XIII :
1) Le mode de création-émanation suppose que l'Être premier qui émet soit composé. Il doit posséder d'un côté l'être qu'il émet, et de l'autre, l'être qui reste en lui. Une telle composition ne peut s'allier à la simplicité divine (§ 3).
2) L'être émis doit avoir une nature semblable à l'être émetteur. Dès lors :

> puisqu'ils [les éons] sont issus d'une même lumière, tous, sans exception, devraient être naturellement impassibles et immuables, ou bien c'est sur le modèle de la lumière éternelle qu'ils sont passibles et sujets aux variations. (§ 5)
>
> Si le Père est sujet aux mutations et à l'ignorance, le sont aussi les éons qui sont nés de Lui. Si, au contraire, c'est une impiété d'attribuer au Père l'ignorance et l'altération, comment peut-on énoncer qu'un éon émis de Lui soit sujet aux altérations, et attribuer cette même impiété à la sagesse même de Dieu, et ensuite se dire animé de sentiments religieux ? (§ 6)

3) Et ce qui est vrai pour un, doit être vrai pour l'ensemble des êtres émis d'une même source :

> [...] ou bien tous sont soumis aux altérations en union avec celui qui les a émis, ou bien tous doivent persévérer dans l'impassibilité [...]. Tous les êtres issus d'une source identique, dotés qu'ils sont d'une substance identique à celle de la source, ne peuvent que se maintenir parfaits, impassibles et toujours semblables à celui qui les a émis. (§ 7)

Or, souligne Irénée, ces modes d'émanation avancés par les gnostiques, épuisent les possibilités dans ce domaine :

> En dehors de ces modes d'émission, personnellement, je ne crois pas qu'il soit possible d'en trouver d'autres. D'ailleurs, eux-mêmes [les gnostiques] sont incapables d'en imaginer d'autres, à notre connaissance tout au moins, quoique souvent nous ayons eu avec eux des discussions à ce sujet. (§ 9)

En conséquence, conclut l'Évêque, on ne peut éviter, dans ces différents modes d'émanation, qu'il y ait toujours participation réelle de la nature des êtres émis à la nature de la source émettrice. Dès lors, les qualités de la source devraient se retrouver dans les êtres émis, et, à l'inverse, le mal dont ceux-ci se rendent responsables, est, de plein droit, à imputer au principe émetteur :

> Vous faites de votre Père [accuse Irénée] la source de la malice *(et hujus malitiae causa est Pater vester)*, et vous déclarez que sa grandeur et sa puissance sont à l'origine de l'ignorance. Si vous réduisez le mal à l'ignorance, et si vous soutenez que la grandeur et la puissance du Père est à l'origine de celle-ci, c'est bien Lui que vous révélez comme étant l'auteur du mal *(malorum factorem eum ostenditis)*. (§ 10)

Irénée prend donc grand soin de rencontrer ses adversaires sur leur terrain; et il nous montre à l'évidence que la source de leurs erreurs se trouve dans leur conception anthropomorphique de la création. Il leur avait d'ailleurs rappelé au chapitre XIV que ce qu'ils prennent comme une vraie « connaissance » n'est qu'une reprise, sous des énoncés différents, de théories émises par les poètes ou les philosophes païens.

Ce qui constitue donc leur faiblesse foncière, c'est l'ignorance où ils sont du Mystère de la Création. Ils ont évacué le Mystère. Or, il n'y a de vérité possible que dans l'humble ouverture à la Parole de Dieu. C'est elle seule qui peut nous éclairer, car la Règle d'or veut que :

> ce soit Dieu qui enseigne, et l'homme qui apprenne ce qui est de Dieu. (II, 28/3)

> O homme, tu n'es pas incréé, et tu n'es pas coéternel à Dieu comme l'est son propre Verbe *(non enim infectus, o homo, neque semper coexistebas Deo sicut propium ejus Verbum)*. Au contraire, c'est bien grâce à son éminente bonté que maintenant tu fais ton entrée dans l'existence, que tu apprends peu à peu par le Verbe l'économie de Dieu qui t'a créé! (II, 25/3)

2) L'ÉCLAIRAGE SCRIPTURAIRE SUR LA RÉVÉLATION DU DOGME DE LA CRÉATION.

C'est donc l'Écriture (l'Ancien et le Nouveau Testament) qui nous apporte la vraie lumière sur le Mystère de la Création. C'est avec conviction qu'Irénée réaffirme, dès le début du Livre II, que l'on ne

peut quitter un enseignement venu des prophètes, des Apôtres et du Christ pour suivre des nouveautés vaines sur ce sujet capital, qui engage la destinée de l'homme.

> *Jam quidem ostendimus unum esse Deum : ex ipsis autem Apostolis, et ex Domini sermonibus adhuc ostendemus. Quale enim est, prophetarum, et Domini et Apostolorum relinquentes nos voces, attendere his nihil sani dicentibus.* (II, 2/6)

Lui-même nous donne un condensé extraordinaire de l'enseignement scripturaire en deux magnifiques textes qui peuvent nous servir de base de départ et qu'il nous faut lire, avant de suivre l'Évêque de Lyon dans les précisions théologiques qu'il tire des affirmations des prophètes, du Christ et des Apôtres [2].

> Notre certitude, nous la trouvons dans la Règle de Vérité *(cum teneamus autem nos Regulam Veritatis)*, à savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Tout-Puissant, qui a tout créé par son Verbe *(omnia condidit per Verbum)* et tout harmonisé. Alors qu'il n'y avait rien, Il a créé tous les êtres pour qu'ils subsistent *(fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia)*, selon les affirmations de l'Écriture [...]. « Tout a été fait par Lui et rien n'a été fait sans Lui » (Jn., 1/3). Et du mot « tout » rien ne doit être soustrait *(ex omnibus nihil subtractum est)*.
> Par Lui, le Père a vraiment tout fait : les visibles comme les invisibles, les sensibles comme les intelligibles, les temporels (qui le sont en vertu d'une économie donnée), comme ceux qui sont appelés à durer toujours, enfin tout.
> Et cela, non pas par l'intermédiaire de puissances quelconques, en rupture de ban avec l'obédience divine. Dieu, le Maître de tout, n'a besoin de rien *(nihil enim indiget omnium Deus)*.
> C'est par son Verbe et son Esprit qu'Il fait tout *(per Verbum et Spiritum suum omnia faciens)*, qu'Il organise, qu'Il gouverne et accorde à tous ce dont ils ont besoin. C'est Lui qui a fait le monde – et par le monde, il faut entendre l'universalité des êtres *(etenim mundus ex omnibus)*. (I, 22/1)
>
> Lui-même et de Lui-même *(Ipse a semetipso)*,
> librement et de sa seule autorité *(libere et ex sua potestate)*,
> a créé, a disposé et a parachevé la totalité des êtres.
> C'est sa VOLONTÉ qui est la raison d'être de toutes choses *(et est substantia omnium voluntas ejus)*.

2. Dans des formulations aussi capitales pour la compréhension de la pensée irénéenne, on ne peut que regretter l'absence du texte grec original.

> Seul, Il est ce Dieu qui a tout fait par son unique toute-puissance,
> le seul Père qui a suscité et établi l'universalité des êtres :
> les visibles et les invisibles,
> les sensibles et les insensibles,
> les célestes et les terrestres;
> et c'est par sa Sagesse *(et sua Sapientia)* qu'Il a tout adapté et disposé et qu'Il contient tout *(omnia capiens)*, alors qu'Il est seul à n'être contenu par personne *(solus autem a nemine capi potest)*. [...]
> UN et UNIQUE *(solus unus)* Il est le Dieu créateur [...].
> Il a tout fait par Lui-même *(qui fecit ea per semetipsum)*, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse *(hoc est per Verbum et per Sapientiam)* [...].
> C'est Lui le Dieu [...] que la Loi annonce, que les prophètes proclament, que le Christ révèle, que les Apôtres enseignent et auquel l'Église croit. (II, 30/9)

Ces deux textes, en effet, sont remarquables de clarté, et font nettement apparaître les trois affirmations qui articulent l'enseignement de la Révélation sur ce premier dogme du Credo :

- Création *ex nihilo*.
- Création *per Verbum*.
- Création *per Spiritum* (ou *per Sapientiam*).

I. La formulation du dogme de la création

A) Création « ex nihilo »

Cette formulation, qui a prévalu dans le langage chrétien, est la traduction du « *ek tou mè ontos* » (Past., 1/6 et 26/1) grec, qu'emploie la traduction primitive et qu'Irénée retranscrit fidèlement en IV, 20/2. Mais c'est un fait que la traduction latine de son œuvre n'a retenu qu'une fois la formule « *de nihilo* » (II, 10/4). Par contre elle a choisi l'expression « *ex eo quod non erat* » (alors qu'il n'était pas) qui, à notre avis, représente une excellente interprétation en soi du « *ex nihilo* » car elle écarte aussi toute idée d'une création *ex Deo* ou *de Deo*. Et c'est affirmer du même coup, contre le postulat fondamental de la gnose et de la plupart des pensées philosophiques, qu'aucune nature créée et qu'aucune forme n'ont une préexistence quelconque en Dieu, pas même les natures intelligibles; et surtout pas elles,

pourrait-on ajouter, en traduisant ainsi la conviction la plus profonde d'Irénée, comme il nous sera donné de le constater.

Par conséquent, l'expression chrétienne *ex nihilo* ne peut non plus se traduire, comme on l'a fait parfois, par : « tirer quelque chose de rien », comme si ce « rien » était une réserve. Émettre une telle hypothèse prouve simplement l'ignorance des conditions historiques qui ont amené les premiers penseurs chrétiens à choisir cette formule. Car, il fallait, contre les courants gnostiques, marquer sans ambiguïté possible, l'absence de toute préexistence des natures créées en Dieu. C'est la raison, pensons-nous, de l'insistance voulue d'Irénée [3].

> Il s'est donc exprimé avec justesse l'écrit qui dit : « Avant tout, crois qu'il n'existe qu'un seul Dieu, qui a créé et disposé toutes choses, qui les a faites alors qu'elles n'étaient pas, afin qu'elles subsistent, qui contient tout et n'est contenu par personne. »
> (IV, 20/2 citant le *Pasteur* 26/1)

> Alors qu'il n'y avait rien, Il a créé tous les êtres pour qu'ils subsistent.
> (I, 22/1)

> Alors que les hommes sont incapables de créer sans rien, mais seulement à partir d'une matière sous-jacente, Dieu est en cela supérieur aux hommes en ce sens que Lui-même, alors que rien n'était, fait jaillir dans l'existence *(adinvenit)* le matériau nécessaire à sa création *(Eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit)*. (II, 10/4) (cf. II, 10/2 cité p. 71)

> Dieu qui a fait que ce qui n'était pas, existât. (*Epid.* 4)

Ces précisions sont reprises pour l'homme lui-même :

> Prédestinés à être, alors que nous n'étions pas encore *(ut essemus qui nondum eramus)*. (V, 1/1)

> N'étant pas encore, il a été fait homme. Car Celui qui, au commencement, l'a fait, alors qu'il n'était pas, pour qu'il soit, quand Il l'a voulu *(nondum factus, factus est homo. Qui enim ab initio eum, qui non erat fecit ut esset, quando voluit)*. (V, 3/2)

> [...] *Cum ante non essent, facta sunt, et multo perseverant secundum voluntatem Dei : sic et de animabus et de spiritibus et omnino his quae facta sunt* » [...] Alors qu'ils [le ciel et les astres] n'étaient pas, ils ont été créés et ne persévèrent longtemps que selon le bon plaisir de

3. Comme d'ailleurs de toute la Tradition. Cf. le bilan relatif à la catéchèse de tous les auteurs chrétiens du IIe siècle qui sera donné en fin du volume II.

Dieu, ainsi en est-il et des âmes et des esprits et en général de tout ce qui a été créé. (II, 34/3)

On ne peut être plus clair. Et l'on comprend mal qu'un historien du dogme ait pu écrire : « L'idée de création *ex nihilo* est chrétienne, et encore, la doctrine des premiers pères est obscure et indécise sur ce point [4]. » C'est ignorer lourdement la conscience très vive des premiers apologètes de défendre une compréhension spécifiquement chrétienne de la création, à savoir qu'elle requiert, en dépendance de l'Écriture :

- « un principe extérieur : le Créateur,
- un terme qui n'existait pas de lui-même,
- un influx qui le fait passer du non-être à l'être, et, sans le tirer de l'agent, le constitue comme une réalité distincte en dehors de lui [5] ».

B) Création « per Verbum »

On ne pouvait affirmer avec plus de force que n'a fait Irénée, nous venons de le voir, l'importance primordiale d'une absence radicale de préexistence des êtres en Dieu, car c'est là le premier enseignement de l'Écriture à propos de la Création. Dans les grands textes (I, 22/1 et II, 30/9) qui ouvrent ce chapitre, Irénée complète cet enseignement sur Dieu unique Créateur par la mention du Verbe et de l'Esprit.

Un et unique *(solus unus)*, Il est le Dieu créateur [...], Il a tout fait par Lui-même *(qui fecit ea per semetipsum)* c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse » *(Hoc est per Verbum et per Sapientiam)*. (II, 30/9)

C'est par son Verbe et par son Esprit qu'Il fait tout *(per Verbum et Spiritum suum omnia faciens)*. (I, 22/1)

Et d'abord, *per Verbum*.

C'est surtout saint Jean, au début de son Prologue [6] et saint Paul,

4. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie* (t. I, p. 132, cité par le *D.T.C.*, col. 2057. Notre étude, nous l'espérons, montrera que la Tradition apostolique avait du dogme de la création une notion très nette et très explicite.
5. Cf. H. Pinard, article « Création », dans le *D.T.C.*, col. 2035. Comme nous l'expliquerons plus loin, la catéchèse appelait « Esprit » *(pneuma)* l'influx qui fait passer un être à l'existence, alors qu'il n'était pas.
6. Le début du prologue est mentionné en I, 9/12; I, 22/1; II, 2/4-5; III, 8/3; III, 11/1; V, 18/2; *Epid.*, 43.

dans la lettre aux Colossiens 1/16, qui ont mis en relief le rôle du Verbe dans la Création. Irénée prend là ses appuis dans le Nouveau Testament; mais, à son habitude, il se réfère également à l'Ancien Testament. A partir de ces sources scripturaires et fort de la Tradition ecclésiale, il oppose aux erreurs gnostiques des précisions dogmatiques très fermes.

1) LE VERBE-DIEU N'EST PAS LA CAUSE EXEMPLAIRE DE LA CRÉATION.

Les gnostiques, en effet, pensaient expliquer la génération du Verbe en la comparant à la naissance de nos idées. La riposte d'Irénée est virulente, car il n'y a aucune mesure entre l'activité d'une intelligence humaine et l'activité génératrice et créatrice de Dieu :

> Mais vous, en conjecturant la génération du Verbe par le Père, et en transposant au Verbe de Dieu la notion d'émission du verbe humain qui se fait par la langue, vous administrez justement à vous-mêmes la preuve de l'ignorance où vous êtes des réalités aussi bien humaines que divines. *(Vos autem generationem ejus ex Patre divinantes et verbi hominis per linguam factam prolationem transferantes in Verbum Dei, juste detegemini a vobis ipsis quod neque humana neque divina noveritis.)* (II, 28/5)

> C'est à l'encontre de toute raison qu'enflés d'orgueil vous avez l'audace de prétendre connaître les mystères innénarrables de Dieu *(irrationabiliter autem inflati, audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire vos dicitis)*... Tout le monde sait [traduit F. SAGNARD, *la Gnose...*, p. 280] que de la pensée *(cogitatio = ennoia)* et de l'intelligence *(sensus = noûs)* procède le concept *(verbum = logos)*. Ils n'ont rien trouvé d'extraordinaire, ces inventeurs d'émissions, ni découvert un bien secret mystère, en transposant au Logos, Fils unique de Dieu, ce que tout le monde comprend. Et à partir de celui qu'ils appellent « inénarrable et innommable », ils annoncent, comme s'ils en avaient eux-mêmes fait l'accouchement, la production *(prolationem)* et la génération *(generationem)* de l'enfantement premier, qu'ils assimilent au logos proféré par les hommes. (II, 28/6)

Et Irénée de préciser : c'est justement parce que Dieu a tout créé par son Verbe, que ce Verbe *diffère radicalement* de toutes les natures créées, les intelligibles comme les sensibles.

> Rien absolument de ce qui a été créé et soumis à Dieu NE PEUT ÊTRE COMPARÉ AU VERBE DE DIEU *(nec quidquam ex his quae constitua et in subjectione sunt comparabitur Verbo Dei)* par l'intermédiaire de qui

tout a été fait [...]. Que ce soit, en effet, les anges, les archanges [...], ils ont été constitués par le Dieu supérieur à tous les êtres et faits par l'intermédiaire de son Verbe, ainsi que Jean l'a indiqué; car, après avoir dit du Verbe de Dieu qu'Il était dans le Père, il a ajouté :

« Tout a été fait par son intermédiaire
et sans Lui rien n'a été fait » (Jn., 1/3).

David aussi détaille ses louanges, nomme expressément toutes les créatures ci-dessus indiquées « et les Cieux et toutes leurs puissances », puis ajoute :

« Car Il a commandé, et /tout/ a été créé » (Ps., 148/5);
« Il a dit, et /tout/ a été fait » (Ps., 32/9).

A qui donc a-t-il commandé ? – A son Verbe :

« Par Lui (dit-il) ont été affermis les cieux,
et par le souffle de sa bouche, toute leur « puissance » (Ps., 32/6).

[...] Or, conclut l'auteur, ce qui est constitué est distinct *(altera autem sunt)* de Celui qui le constitue, et ce qui est fait, de Celui qui en est l'Auteur. (III, 8/2-3)

2) MAIS LE VERBE-DIEU EST LA CAUSE EFFICIENTE DE LA CRÉATION.

Ainsi donc, l'expression « per Verbum » ne peut signifier que la Création a été faite « sur le modèle » du Verbe-Dieu, mais elle entend signifier que tout a été créé par son intermédiaire, et que rien n'a été fait sans Lui :

C'est par son Verbe infatigable que Dieu a créé tous les êtres.
(II, 2/4; cf. II, 2/5; II, 11/1)

Par conséquent, si l'expression *ex nihilo* affirmait l'aspect négatif, pourrait-on dire, de la notion de création, l'expression « per Verbum » en révèle l'aspect positif [7]. Car, ce n'est pas en les tirant de

7. La pensée biblique est éminemment concrète et réaliste. Elle décrit le réel sans en faire ressortir les aspects spécifiquement intelligibles. Sa langue ne possède pas de vocabulaire abstrait, et la formule *ex nihilo* ne s'y trouve employée qu'une seule fois, et dans un de ses livres les plus récents (2e Mac., 7/2). Certains auteurs arguent de ce fait pour supposer une évolution, dans l'Ancien Testament, de la notion de création *ex nihilo*. Ce n'est que tardivement que la pensée biblique aurait affirmé cette conception qui n'était auparavant, chez elle, qu'embryonnaire. Pourtant il y a le premier chapitre de la Genèse où se trouve affirmé avec une insistance particulière que Dieu, dans la création, n'a eu recours qu'à sa Parole et à son Souffle (Esprit). Il reste vrai cependant que c'est bien au contact de la culture et de la langue grecques que la Bible, semble-t-il, a fait appel à la formule *ex nihilo*. Elle faisait ressortir ainsi l'aspect négatif de l'intelligibilité de la notion de création dont elle n'avait jusqu'alors exprimé que l'aspect positif par les formules *per Verbum* et *per Spiritum*. Et précisément pour lutter contre les fausses interprétations grecques qui étaient données de sa conception.

son être propre, comme d'une source, que Dieu a créé les différentes natures, ou tout au moins leurs formes, mais uniquement *per Verbum*, c'est-à-dire en exprimant sa volonté toute-puissante :

> C'est sa VOLONTÉ qui est la raison d'être de toutes choses *(et est substantia omnium voluntas ejus)*. Seul, il est ce Dieu qui a tout fait par son unique puissance [...] par le VERBE DE SA PUISSANCE *(Verbo virtutis suae)*. (II, 30/9)

La Genèse avait particulièrement insisté sur cette création par la Parole :

> *In principio creavit Deus coelum et terram* (v. 1). [...] *Dixitque Deus : fiat lux. Et facta est lux* (v. 2). [...]. *Dixit quoque Deus* (v. 6). [...] *Dixit vero Deus* (v. 9). [...]. *Dixit autem Deus* (v. 14). [...] *Et ait : faciamus hominem* [...] (v. 26).

Les Psaumes avaient confirmé :

> *Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt.*
> (Ps., 32/9 et 148/5 cités en II, 2/5 et IV, 41/1)

Ce qu'Irénée paraphrase en une formulation théologique très précise :

> Conformément à ce qu'Il a voulu *(quemadmodum voluit)*, alors qu'ils n'étaient pas *(ex his quae non erant)*, Dieu a créé tous les êtres qui existent pour qu'ils subsistent *(Deus* [...] *ea quae facta sunt, ut essent, omnia fecit)* en ne faisant appel qu'à sa /seule/ volonté toute puissante *(sua voluntate et virtute substantia usus)*. (II, 10/2)[8]

Par la suite, et actuellement encore, on a eu et on a toujours trop tendance à limiter la notion révélée de création à la seule formule *ex nihilo*. On déplace ainsi l'éclairage de son intelligibilité, en ne voyant de celle-ci que l'aspect négatif, alors que l'Écriture, elle, en avait toujours fait ressortir l'aspect positif *per Verbum, per Spiritum*. Ce qui fait dire qu'il y a eu dans l'Ancien Testament évolution de la notion de création, alors qu'en réalité l'évolution a porté uniquement sur l'expression de cette vérité révélée, et non sur son intelligibilité.
On comprend pourquoi Irénée, fidèle d'ailleurs à la jeune Tradition de l'Église, affirmait hautement que la notion de création *ex nihilo* était la vérité de base des prophètes et de tout l'Ancien Testament puisque l'Écriture avait toujours proclamé que Dieu, en créant, avait eu recours, non pas à des matériaux existants en dehors de Lui, mais à la seule expression *(per Verbum)* de sa volonté créatrice *(per Spiritum)*.
Nous verrons dans le volume II, en étudiant la Tradition d'Antioche, que Théophile d'Antioche était aussi affirmatif, sinon plus, qu'Irénée en ce qui concerne la notion de création *ex nihilo, per Verbum, in Spiritu*, pour déclarer que cette notion nous a été révélée par les Prophètes.
8. Malgré la fidélité habituellement servile de la traduction latine de l'*Adv. Haer.*, on relève quelques imprécisions notables qui peuvent soulever des difficultés

Ces deux formules latines que nous venons de lire demandent une courte explication, car elles recouvrent une position spécifique d'Irénée propre à la Tradition apostolique. Les gnostiques, en effet, proclamaient que les êtres créés, et particulièrement les intelligibles, parce qu'émanés de la nature divine, jouissaient d'une nature qui avait en elle l'existence d'une façon innée et inhérente, indépendante de celle de Dieu. Contre cette erreur, la Tradition enseignait que tous les êtres créés ne sont venus à l'existence que sous l'effet de la puissance du Verbe, expression de la toute-puissante Volonté du Père. Elle soulignait ainsi qu'aucun être ne possède l'existence inhérente à sa nature. Tous les êtres ne tiennent dans l'existence et ne s'y maintiennent (*substare* en latin, et *hupostasis* en grec) que dans la mesure où ils reposent sur la puissance du Verbe. Autrement dit, le principe qui fait que les êtres existent et qu'ils subsistent n'a pas son siège en eux-mêmes, il *leur est extérieur;* il réside dans la puissance du Verbe, c'est-à-dire dans l'expression de la volonté *(voluntas)* toute-puissante *(virtus)* du Père. C'est ce que Hermas illustre d'une façon imagée, dans le Pasteur, en expliquant que tout n'existe qu'appuyé sur le « Rocher » du Verbe (Pasteur, 91/5-6); le Verbe, le « Rocher », étant Celui qui assure leur venue à l'existence et les y maintient : « Il maintient tout l'ensemble » *(continet omnia)* (III, 11/8 cité p. 312).

Ainsi, alors que les gnostiques, pour expliquer l'origine des êtres, proposaient le mode d'émanation, Irénée, au nom de l'Écriture, affirme que l'origine (archè) de tout le créé est à chercher dans le Verbe de Dieu, c'est-à-dire dans l'expression (le Verbe) et la mise en œuvre de la volonté et de la toute-puissance divines.

> Car, pour Dieu, le Fils était PRINCIPE [...] C'est par son intermédiaire que toutes les choses, qui ont été créées ici-bas, l'ont été. Jean s'exprime ainsi [... (citation de Jn., 1/3)] montrant, de cette façon tout à fait certaine, que toutes choses ont été créées par l'intermédiaire de ce Verbe qui, dès le commencement, était avec le Père, c'est-à-dire son Fils. (*Epid.*, 43)

sérieuses sur le sens à leur donner. Ainsi du terme *substantia*. On sait que ce terme traduit deux vocables grecs : *hupostasis* et *ousia* dont la portée philosophique est différente. *Ousia* concerne les natures, et signifie le principe de différenciation qui fait que telle nature est différente des autres. *Hupostasis*, chez Irénée, a une portée beaucoup plus existentielle. Il signifie la réalité concrète et intégrale d'un être, en tant que cet être, de par sa création, est un « autre » existant en face de Dieu, ce qu'explicite la formule latine *id quod* ou *ea quae*.

> *Idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus Verbum.* (II, 2/5)
>
> C'est Lui qui, par son Verbe, a donné au monde entier d'exister. (*Epid.*, 10)
>
> Il frappera la terre d'une « parole », et Il détruira l'impie simplement par une « parole » (cf. Is. 11/4), *c'est le fait de Dieu qui opère toutes choses par une « Parole ».* (*Epid.*, 60)

3) LE VERBE INCARNÉ EST LA CAUSE EXEMPLAIRE ET FINALE DE LA CRÉATION. C'EST POURQUOI, LE CHRIST EST BIEN LE « PREMIER-NÉ DES CRÉATURES ».

Nous avons entendu Irénée affirmer avec insistance, au paragraphe 1er, que le monde créé n'a pas été fait sur le modèle du Verbe-Dieu.

Mais, par contre, c'était pour lui une évidence que toute la création n'a été faite que pour le Verbe-fait-chair, et en fonction de Lui. Dans le chapitre suivant que nous consacrerons à la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu, nous aurons l'occasion de développer deux idées chères à l'Évêque de Lyon, à savoir :
– toute la création matérielle n'a été faite que pour l'homme et en fonction de lui;
– si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il l'est en ce sens que le Verbe, à l'origine, a modelé l'homme à l'image et à la ressemblance de l'humanité (corps et âme) qu'Il devait prendre dans le sein de la Vierge Marie, pour assumer cette humanité et la vivifier directement de sa vie divine (Esprit Saint), en vue de pouvoir, un jour, assumer tous ceux qui, dans la liberté et l'amour, s'uniraient à sa propre humanité, et les vivifier de sa propre vie divine (l'Esprit Saint).

Cela revient à dire que le Père a tout créé pour son Fils fait chair (le Christ) et en fonction de Lui.

C'est bien ce que l'Évêque de Lyon entend souligner contre la gnose en I, 22/1 :

> Tout a été fait par Lui [le Verbe], et rien n'a été fait sans Lui [...]. Par Lui le Père a vraiment tout fait [l'universalité des êtres] [...]. Et cela, non pas avec l'aide d'intermédiaires quelconques [...]. Dieu, le Maître de tout, n'a besoin de rien [ni de personne] *(nihil enim indiget omnium Deus)*. C'est par son Verbe et son Esprit qu'Il fait tout *(per Verbum et Spiritum suum omnia faciens)*, qu'Il organise *(et dispo-*

> *nens)*, qu'Il gouverne *(et gubernans)* et accorde à tous ce dont ils ont besoin pour être *(et omnibus esse praestans)*. (I, 22/1)

Il confirme en II, 30/9, en précisant cette fois son vocabulaire :

> Lui-même et de Lui-même *(Ipse a semetipso)*, librement et de sa seule volonté *(libere et ex sua potestate)*, a créé *(fecit)*, a disposé *(et disposuit)* et a parachevé *(et perfecit)* la totalité des êtres *(omnia)*.

Irénée a soin, à la fin du passage, d'expliquer la formule du début *(Ipse a semetipso)*, en notant que cette expression signifie : par le Verbe et l'Esprit *(per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam)*.

Nous retrouvons la même pensée très clairement explicitée en IV, 20/1 :

> [...] C'est Lui qui par Lui-même *(et Ipse est qui per semetipsum)* [*hoc est per Verbum et per Sapientiam* (II, 30/9)] a créé *(constituit)*, a fait *(fecit)*, et a ordonné toutes choses *(et adornavit)*. Or, parmi ce tout, il y a nous-mêmes et le monde qui existe pour nous *(in omnibus et nos et hunc mundum qui est secundum nos)*. Donc, nous aussi, avec tout ce que renferme le monde, nous avons été faits par Lui [le Verbe]. C'est de Lui [le Verbe] que l'Écriture dit : « Et Dieu modela l'homme en prenant du limon de la terre, et Il insuffla en sa face un souffle de vie » (Gen., 2/7). Ce ne sont donc pas des anges qui l'ont fait, ni modelé [...]. Car Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'en Lui-même *(quae ipse apud se* [*hoc est apud Verbum et Sapientiam*]*)* Il avait décrété de faire. Comme s'Il n'avait pas ses Mains à Lui! Depuis toujours en effet, il y a, auprès de Lui, le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'Il a fait toutes choses *(per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit)*, librement et en toute indépendance, et c'est à eux que le Père s'adresse lorsqu'Il dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. C'est donc bien de Lui-même [*a semetipso*, c'est-à-dire par l'entremise et en fonction du Verbe et de son Esprit] qu'Il a pris la substance des choses qui ont été créées *(substantiam creaturarum)* [9] et le modèle des êtres qui ont été faits [le Verbe fait chair servant de modèle au premier homme], et la forme des choses qui ont été ordonnées [le monde entier ayant été créé en fonction de l'homme, et l'homme en fonction du Verbe fait chair]. (IV, 20/1)

Déjà, au Livre III, Irénée apportait ce complément d'éclairage dogmatique en s'appuyant particulièrement sur le Prologue de saint

9. Qu'il faut ici traduire en grec par *tèn hupostasin*, et non par *tèn ousian*.

Jean : « *Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu* » (Jn., 1/16), et sur la Lettre aux Colossiens de saint Paul : « *Tout a été créé par Lui et* pour *Lui* » (Col., 1/16).

En effet, si Irénée, en dépendance de l'Écriture, a tenu à mettre en pleine lumière, au Livre II, le rôle du Verbe dans la création, il apporte le même soin, au Livre suivant, à montrer que le Verbe doit tout « récapituler » dans son Incarnation. Autrement dit, si la création n'a pas été faite « sur le modèle » du Verbe-Dieu, c'est-à-dire, si aucune nature créée ne peut avoir un lien de parenté avec la nature divine du Verbe, il y a, cependant, une telle affinité entre le Verbe et l'homme, que celui-ci – et à travers lui toute la création visible – n'a été fait que sur le modèle du Verbe-fait-chair, pour être animé de sa vie divine, et trouver en Lui sa plénitude (Jn., 1/16 et Col., 1/16).

Il est évident qu'Irénée, dans tous les textes que nous avons transcrits, ne fait qu'expliciter l'idée que Paul a si magnifiquement exposée dans les Lettres aux Romains, aux Éphésiens et aux Colossiens. Il reprend, d'ailleurs, certaines formulations de l'Apôtre dans ce passage remarquable par sa richesse et sa vision christocentriques :

> /Tous ces textes/ expriment avec évidence qu'il n'y a qu'un seul Dieu « qui, par les prophètes, a fait la promesse concernant son Fils » (Rom., 1/2) et un seul Jésus-Christ notre Seigneur, qui est de la race de David, selon la génération qui lui vient de Marie (Rom., 1/3) – le même qui a été « destiné /à être/ Fils de Dieu, Jésus-Christ, dans la Puissance selon l'Esprit de Sainteté, du fait de sa résurrection d'entre les morts » (cf. Rom., 1/4), de sorte qu'Il soit
>
> « le premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18 et Apoc., 1/5),
>
> de même qu'Il est
>
> « le premier-né de toute la création » (Col. 1/15),
>
> Fils de Dieu, qui s'est fait fils de l'homme, pour que, par Lui, nous recevions l'adoption filiale (Gal., 4/4-5; Éph., 1/5 et Rom., 8/15); l'homme portant et contenant et embrassant le Fils de Dieu.
>
> (III, 16/3)

Cet important enseignement fera l'objet du chapitre v de cet ouvrage, où nous exposerons la pensée d'Irénée sur le rôle « récapitulateur » du Christ, Tête et Chef de l'humanité.

Qu'il nous suffise ici de citer un seul texte très dense de l'Évêque de Lyon qui nous donnera l'avant-goût des très beaux développements qu'il consacre à ce « couronnement » de la création :

> Il n'y a donc qu'un seul Dieu le Père [...]
> et un seul Jésus-Christ Notre Seigneur, venant tout le long de l'économie universelle et « récapitulant » tout en Lui-même.
> Dans ce tout est aussi compris l'homme modelé par Dieu. Donc Il « récapitule » aussi l'homme en lui-même, d'invisible devenu visible, [...] de Verbe homme, « récapitulant » tout en Lui-même, de sorte que, comme le Verbe de Dieu est à la tête du monde supraceleste, spirituel, invisible, ainsi « a-t-Il la souveraineté » (Col., 1/18) sur le monde visible et corporel, assumant en Lui-même la primauté; et tandis qu'Il se pose Lui-même comme « Tête de l'Église », Il attire tout à Lui au moment opportun. (III, 16/6)

C) Création « per Spiritum » (ou « per Sapientiam »)

La formulation *ex nihilo (= ex eo quod non erat)* soulignait, chez Irénée, nous l'avons vu, une frontière infranchissable entre la nature du Créateur et celle des natures créées. La formulation *per Verbum* la renforçait en précisant que c'est par la seule expression de sa Volonté, de sa Parole, que Dieu a tout fait surgir et continue à tout maintenir dans l'existence, et cela sans l'aide d'intermédiaires inférieurs, et sans le concours d'un matériau préexistant pris en Lui ou en dehors de Lui, comme le soutenaient les différentes formes de gnoses.

La troisième formulation : *per Spiritum* ou *per Sapientiam* que nous donnent également les deux grands textes par lesquels nous ouvrions ce chapitre, vient accentuer la note créatrice de la puissance divine. C'est une intelligibilité nouvelle apportée à la notion de création. Il nous faut ici recourir à l'ensemble de l'œuvre d'Irénée, car les éclairages sur cette dernière formulation sont plus dispersés que pour les deux premières. C'est cependant dans les Livres IV et V que nous trouverons les textes les plus explicites sur le rôle de l'Esprit. Nous en avons retenu quatre principaux qui, par eux-mêmes, nous découvrent l'action de l'Esprit dans toute son étendue. Ce choix lui-même, loin de nous faciliter le travail, nous placera une fois de plus devant la difficulté d'interprétation, car deux de ces textes posent un problème de traduction qui nous obligera, par le fait même, à une étude comparative patiente avec d'autres passages de l'œuvre irénéenne, pour que surgisse toute la richesse théologique que défend l'Évêque de Lyon contre la gnose.

C'est qu'en effet, l'éclairage, que découvre cette troisième formulation : *per Spiritum* ou *per Sapientiam* sur le dogme de la créa-

tion, est capital, puisqu'il touche, comme nous allons le voir, au problème fondamental de l'existence, et à trois niveaux différents :
- celui de l'existence acquise par tout être en vertu de sa création,
- celui de l'existence spécifique à l'homme (la vie),
- celui de la participation de ce dernier à la vie divine dans le Christ.

On devine déjà, dès lors, pourquoi la notion d'esprit tient une si grande importance dans l'œuvre irénéenne. Mais il faut ajouter aussitôt que cette notion ne s'éclaire réellement que dans le contexte profondément scripturaire qui est celui de l'Évêque de Lyon.

1) LES AFFIRMATIONS D'IRÉNÉE.

Voici les quatre textes que nous avons retenus. Nous nous arrêterons plus spécialement aux deux derniers qui mentionnent, en les confrontant, l'animation de l'homme par l'Esprit créateur et son animation par l'Esprit Saint.

> [...] Dieu si grand [...] par Lui-même a créé, a fait et a ordonné toutes choses. Or, parmi ce tout, il y a nous-mêmes et notre monde. Donc, nous aussi, avec tout ce que renferme le monde, nous avons été faits par Lui. C'est de Lui que l'Écriture dit : « Et Dieu modela l'homme en prenant du limon de la terre et Il insuffla en sa face un souffle de vie » (Gen., 2/7). Ce ne sont donc pas des anges qui l'ont fait ni modelé [...]. Dieu n'avait pas besoin d'eux [...]. Comme s'Il n'avait pas ses Mains à Lui! Depuis toujours en effet, il y a auprès de Lui le Verbe et LA SAGESSE, le Fils et l'ESPRIT[10]. C'est « par eux et en eux » qu'Il a fait toutes choses, librement et en toute indépendance, et c'est à eux que le Père s'adresse, lorsqu'Il dit : « faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gen., 1/26). C'est Lui-même et de Lui-même [c'est-à-dire par ses deux Mains, le Verbe ET L'ESPRIT, était-il déjà précisé en II, 30/9)] que Dieu est l'auteur de la substance des êtres créés et du modèle des choses faites et de la forme des parures dans le cosmos. (IV, 20/1)

> [...] La semence vitale du Père de toutes choses, c'est-à-dire L'ESPRIT DE DIEU, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites *(Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia)* s'est mélangée et unie à la chair, c'est-à-dire à l'ouvrage par Lui modelé, et c'est par ce mélange et cette

10. En général c'est avec discernement qu'Irénée emploie les mots « Verbe et Sagesse », « Fils et Esprit ». Il fait appel aux deux premiers quand il est question de l'économie de la création et aux deux derniers quand il s'agit du salut de l'homme ou qu'il parle de l'économie de l'Incarnation et de la Filiation (cf. *Epid.*, 5 cité p. 25; IV, 7/4; IV, 20/2).

> union (cf. V., 6/1) que les deux assemblées ont fructifié, du fait, de leur Père, des fils vivants pour le Dieu vivant. (IV, 31/2) [11]

Nous citons en latin les deux autres textes, leur traduction nous obligeant à une confrontation nécessaire :

> *Spiritum quidem proprie in Deo deputans, quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum, afflatum autem communiter in conditione, et facturam ostendens illum.* (V, 12/2) [12]

> *Et Verbum, portatum a Patre, praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater; quibusdam quidem, secundum conditionem quod est conditionis, quod est factum; quibusdam autem, secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio.* (V, 18/2)

2) LA PORTÉE DE CES AFFIRMATIONS.

La lecture attentive de ces quatre passages ouvre à un double constat : l'Esprit est étroitement lié à la création en général, et à celle

11. Ce texte exige un éclaircissement qui n'est pas sans intérêt, parce qu'il nous offre un exemple-type de l'ambiguïté des termes qui existait encore dans le vocabulaire employé par la Tradition apostolique, mais qui ne diminue en rien la richesse de ses exposés. Dans le contexte, Irénée explique comment l'histoire des deux filles de Loth, histoire assez mystérieuse sinon scabreuse, peut avoir une valeur « typologique » préfigurant l'union, dans et par le Christ, des deux peuples, les juifs et les gentils.
En réalité, dans ce passage, le terme *Père* désigne non pas Dieu le Père, mais le Verbe créateur de toutes choses, et surtout créateur de l'homme : « Or le Père du genre humain, c'est le Verbe de Dieu » (31/2) qui a créé l'Homme à l'image et à la ressemblance de l'humanité qu'Il devait assumer en s'incarnant, dans le but de faire bénéficier les hommes, qui accepteraient de former son corps, de sa vie divine, c'est-à-dire de l'Esprit Saint (vie divine appelée ici par l'auteur « semence vitale ») et d'en faire des « fils vivants pour le Dieu-Vie » *(filios vivos vivo Deo)*. Sans lui, les hommes, en vertu de leur péché, seraient restés séparés de Dieu.
Le texte cité ci-dessus a donc la signification suivante : la « semence vitale » du Père de toutes choses [= du Verbe], c'est-à-dire l'Esprit Saint, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites *(Spiritus Dei per quem facta sunt omnia)* s'est unie à la chair [l'ouvrage modelé par Lui], pour l'assumer. Et c'est pour s'être uni à elle et l'avoir assumée que les deux assemblées [le peuple élu et les gentils] ont fructifié, du fait de leur Père [= le Verbe], des fils vivants pour le Dieu-Vie [Dieu le Père].
La pensée d'Irénée se présente donc ainsi : c'est déjà par l'Esprit du Verbe que toutes choses, et parmi elles l'homme, ont été faites *(Spiritus Dei per quem facta sunt omnia)*; mais c'est surtout en acceptant de s'unir à l'humanité du Verbe et d'être animés directement et « intérieurement » par l'Esprit Saint [la vie divine] que tous les hommes [les gentils comme les juifs] deviennent des fils vivants pour le Dieu-Vie.

12. Le § V, 12/1 se termine aussi par une opposition entre *afflatus* et *Spiritus : expulsa est autem pristina vita quoniam non per Spiritum sed per afflatum fuerat data* » (V, 12/1).

de l'homme en particulier; et aussi à la création nouvelle de l'homme dans le Christ.

IV, 20/1 rappelle avec insistance que les anges n'ont rien créé. Car tout a été fait par « Dieu Lui-même et de Lui-même » (c'est-à-dire, est-il précisé en II, 30/9, par son Verbe et par sa Sagesse). Tout spécialement c'est « par eux et en eux » (par le Verbe et dans l'Esprit) que l'homme a été créé.

IV, 31/2 précise que l'Esprit de Dieu qui a présidé à la création de tous les êtres (inanimés et animés) *(per quem facta sunt omnia)* est aussi celui qui, uni dans le Verbe fait chair à la *plasmatio* de l'homme, fait de celui-ci un fils vivant pour le Dieu-Vie.

En V, 12/1 et 2, Irénée préfère le terme *afflatus* pour désigner la force créatrice qui maintient tout être dans l'existence, y compris l'homme. Il réserve le terme *Spiritus* pour qualifier le principe divin communiqué aux croyants en vertu de leur adoption filiale dans le Christ.

Et en V, 18/2, manifestement, tout comme en IV, 31/2, il n'est question que d'un seul et même Esprit; celui-ci étant communiqué différemment suivant qu'il s'agit de la création ou de l'adoption filiale.

a) *Il n'y a qu'un seul Esprit : l'homme bénéficie de son existence et de sa Vie différemment suivant l'économie de création et celle de la filiation.*

Une précision de vocabulaire s'impose donc pour la compréhension exacte de la pensée d'Irénée.

En effet, est-ce que, pour lui, la notion d'*afflatus* (*flatus vitae* – souffle de vie) recouvre une réalité propre à l'homme, et totalement différente du *spiritus* créateur, qui maintient tout dans l'existence, et du « Spiritus » sanctificateur, que nous recevons dans le Christ ?

Il nous faut, pour éclairer cette importante question, comparer les différents termes latins que la traduction d'Irénée emploie pour désigner l'esprit reçu par l'homme à sa création. En voici la liste complète :

Spiramen vitae :

> ***Qui fecerit et plasmaverit et*** spiramen vitae, ***dederit, et hoc ipsum esse praestiterit.*** (II, 26/1; cf. aussi V, 12/2)

Flatus vitae :

> ***Et plasmavit Deus hominem, limun terrae accipiens et insufflavit in faciem ejus*** flatum vitae. (IV, 20/1)

> *Insufflavit enim in faciem hominis Deus* flatum vitae, *et factus est homo in animam viventem.* (V, 7/1; cf. Gen., 2/7)

Afflatus vitae :

> *Deum qui plasmaverit hominem et* afflatum vitae *donaverit ei.* (V, 15/2; cf. V, 12/1 et 2)

Aspiratio vitae :

> *Ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo* aspiratio vitae *unita plasmati animavit hominem et animal rationabile ostendit.* (V, 1/3)

Spiritus vitae :

> *Factori nostro et qui* spiritum vitae *donaverit.* (V, 26/2) [13]
>
> *Le Seigneur qui est créateur et Auteur et qui donne le* souffle de la vie. (*Epid.*, 8)
>
> *Pour qu'il devînt vivant, |Dieu| souffla sur son visage un* souffle de vie. (*Epid.*, 14)

Spiritus :

> *Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo* spiritum, *omnia quicumque confitebitur.* (III, 22/1)

Vita :

> *Sic et anima ipsa quidem non est* vita, *participatur a Deo sibi praestitam* vitam. *Unde et propheticus sermo de protoplasmo ait : factus est in animam viventem; docens nos quoniam secundum participationem* vitae *vivens facta est anima : ita ut separatim quidem anima intelligatur, separatim autem quae est erga eam,* vita. (II, 34/4)

La confrontation de ces différents termes conduit à un dénominateur commun qui nous semble être, en français, celui d'*animation.* Le *flatus vitae* n'est donc pas une entitée séparée et distincte de l'Esprit de Dieu; ce n'est pas une « chose » créée *ex nihilo*, ou « détachée » de l'Esprit divin, et communiquée à l'homme. Il s'agit, au contraire, d'une animation reçue par l'homme en vertu de la relation qu'il a avec le « souffle créateur » qui lui est présent et qui, seul, est existence et vie. L'homme est donc en relation avec l'Esprit vivifiant de Dieu de deux manières : ou bien l'Esprit l'anime « extérieurement »

13. Le Père Rousseau croit voir dans ce texte une allusion au Saint-Esprit. Pourtant il suffit de comparer V, 26/1 avec toutes les autres citations et spécialement avec les trois de l'*Epid.* et celle de II, 34/4. Il est toujours bien spécifié que le Créateur *(Factor)* n'a pas insufflé à l'homme le Saint-Esprit, mais le souffle de vie : « *non per Spiritum, sed per afflatum |vita| fuerat data* » (V, 12/1).

au titre de la création *(flatus vitae)* ou bien il l'anime « intérieurement » au titre de l'adoption en vue de la filiation *(Spiritus)* [14].

Cette précision de vocabulaire apportée, revenons aux deux passages cités en latin ci-dessus (V, 12/2 et V, 18/2) pour en faire l'analyse et tenter d'en cerner la traduction exacte.

V, 18/2 :

Verbum [...] *praestat Spiritum omnibus*

quibusdam quidem,	*quibusdam autem,*
secundum conditionem,	*secundum adoptionem,*
quod est conditionis,	*quod est ex Deo,*
quod est factum.	*quod est generatio.*

Le Verbe communique l'Esprit à tous,

à certains, certes,	à d'autres, au contraire,
selon le mode propre à la création,	selon le mode propre à l'adoption,
un mode qui est lié au créé,	un mode qui relève de Dieu /directement/,
qui est du domaine des choses faites *(poiêma)*	qui est du domaine de la génération *(gennêma)*.

V, 12/2 :

Deputans, quidem, Spiritum	*/deputans/ afflatum, autem,*
proprie in Deo,	*communiter in conditione,*
quem /Deus/ effudit [...]	*et ostendens*
in genus humanum,	*illum*
per adoptionem filiorum.	*facturam.*
/Le prophète/ range de la sorte l'Esprit	mais il situe l'animation *(afflatum)*
dans la sphère propre à Dieu,	dans la sphère commune à la création, montrant ainsi
/l'Esprit/ que Dieu a répandu [...]	que cette « animation » *(illum)*
sur le genre humain	relève du domaine créé [temporel].
selon l'adoption filiale.	
(Spiritus sempiternus, V, 12/2)	(*afflatus temporalis*, V, 12/2).

Nous aboutissons donc au sens précis suivant :

Le Verbe fait bénéficier de l'existence de son Esprit tous les êtres *(Verbum... praestat Spiritum omnibus*, V, 18/2). Il n'y a qu'un seul et même Esprit (III, 21/4; IV, 36/7 confirmé par IV, 31/2 et

14. Une étude comparative plus poussée nous montrerait que, chez Irénée, l'Esprit Saint reçoit le nom de « *flatus vitae* » (*afflatus* et les autres termes) dans ses rapports avec l'homme, mais qu'il est souvent appelé « Sagesse », quand il est question de la création en général. Par contre, il est toujours nommé Saint-Esprit ou Esprit du Père, quand il s'agit de la vie reçue dans le Christ.

V, 18/2). Toutefois les êtres bénéficient de l'existence et de la vie de cet Esprit différemment suivant qu'il s'agit de la création ou de l'adoption en vue de la filiation. L'animation reçue en vertu de la création est appelée *afflatus* ou *flatus* et celle reçue en vertu de l'adoption filiale, *Spiritus sanctus* ou *Spiritus Dei.*

En vertu de la création *(secundum conditionem)* l'universalité *(communiter)* de tout le créé *(in conditionem)* bénéficie du « souffle créateur » *(afflatus)* selon un mode qui est propre au créé *(quod est conditionis)* et qui lui donne le caractère spécifique propre à tout ce qui est « fait » *(poièma)* et non « engendré » *(gennèma)*, celui d'être « temporel » *(afflatus temporalis) (ostendens illum facturam... quod est conditionis, quod est factum)*. En outre, ce mode a ceci de particulier, comme nous l'avons expliqué précédemment, que le « siège » de l'existence des êtres créés (que cette existence soit inanimée ou animée, suivant qu'il s'agit d'êtres matériels ou vivants) n'est pas en eux ni inhérent à leur nature. Il leur est extérieur puisqu'il réside uniquement dans la puissance (ou le « souffle puissant») du Verbe créateur sur laquelle repose l'existence de toute créature [15].

Au contraire *(autem)*, en vertu du mode de l'adoption filiale *(per adoptionem filiorum)*, certains hommes (*in genus humanum :* il n'est plus question de l'ensemble du créé, mais uniquement du genre humain), dans les derniers temps *(in novissimis temporibus)* (c'est-à-dire dans le Christ), sont entrés en relation avec la vie même de Dieu *(quod est ex Deo)*, une relation qui relève, dès lors, du domaine de la

15. Compte tenu du parallélisme remarquable qu'Irénée a voulu, manifestement, mettre dans ces deux textes, il serait sans doute possible de présenter, du texte V,12/2, l'analyse grammaticale suivante :

Deputans quidem Spiritum	/deputans/ afflatum, autem
proprie in Deo	communiter in conditione,
quem /Deus/ effudit [...]	/Deus/ ostendens,
per adoptionem,	« per » illum,
in genus humanum	/conditionem/ facturam.

Nous avons simplement ajouté la préposition *per* devant *illum /afflatum/*. Cela pour respecter le parallélisme et faire concorder *per illum* avec *per adoptionem*, et aussi parce que dans d'autres passages, Irénée énonce plusieurs fois que Dieu n'a créé que « *per Spiritum* » (I, 22/1), ou « *per Sapientiam* » (II, 30/9). « *Non per Spiritum sed per afflatum* » (V, 12/1).

Cette analyse nous donnerait la traduction suivante :

Si le prophète range l'Esprit	par contre, il range le souffle
dans la sphère propre à Dieu,	dans la sphère commune au créé,
/L'Esprit/ que Dieu a répandu,	/le souffle créateur/ par lequel
selon l'adoption,	/Dieu/ manifeste
sur le genre humain.	/la création/ comme chose faite.

génération-filiation *(quod est generatio)*. Dans le Christ et avec Lui, ils deviennent des *gennèma* [16].

16. Le Père Rousseau donne de ces deux textes la traduction suivante :

> « Le prophète range de la sorte l'Esprit dans une sphère à part, aux côtés de Dieu, qui, dans les derniers temps, l'a répandu sur le genre humain par l'adoption, mais il situe le souffle dans la sphère commune parmi les créatures et il le déclare chose faite. (V, 12/2.)
> Le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit (esprit) à tous de la manière que veut le Père : aux uns, en rapport avec leur création, Il donne l'Esprit appartenant à la création, esprit qui est une chose faite; aux autres, en rapport avec leur adoption, Il donne l'Esprit provenant du Père, Esprit qui est la Progéniture de celui-ci. (V, 18/2.)

Dans une longue note justificative (Livre V, p. 286-295), le Père défend sa traduction et conclut : « A l'esprit créé *(flatus vitae)*, tiré du néant, qu'est l'âme humaine *(to tês ktiseôs)*, Irénée oppose l'Esprit divin, issu de la substance même de Dieu. »
A notre avis, ces deux traductions ne sont pas fidèles à la pensée d'Irénée. Tout le problème se joue autour du mot « esprit, souffle ». Le Père Rousseau pense que, pour Irénée, ce « souffle » serait une réalité en soi, séparée et distincte de Dieu, créée *ex nihilo*. Elle serait l'âme humaine. Nous étudions plus en détail, en anthropologie, les quelques textes qui autoriseraient cette interprétation. En réalité, Irénée ne connaît qu'un seul et unique Esprit, comme le précisent IV, 31/2 et V, 18/2 où il n'est question que d'un *Spiritus* (au singulier). La différence entre la création et l'adoption ne repose que sur le mode différent de relation à cet unique Esprit. D'autre part, Irénée parle souvent de l'Esprit « souffle créateur ». L'âme humaine n'en a pas l'exclusivité. Dans les deux phrases précitées (et en IV, 31/2), il est bien précisé qu'il est commun à tout ce qui est créé, et non pas réservé à l'homme seul (*per quem omnia facta sunt*, IV, 31/2; *communiter in conditione*, V, 12/2; *secundum conditionem*, V, 18/2). D'autre part, de cet esprit souffle créateur, il est toujours dit qu'il n'est pas créé *ex nihilo* mais qu'il est relation à Dieu, il est « *a Deo* » (III, 22/1 et V, 1/3 cités p. 80) il est communiqué (*praestare*, V, 18/2); il est donné (II, 26/1; V, 15/2; V, 26/1); il est insufflé (III, 24/2; IV, 20/1; V, 7/1; *Epid.*, 11 et 14); jamais il n'est dit qu'il a été créé *ex nihilo* comme cela est énoncé pour l'âme (II, 34/4). (Voir tous ces textes p. 79-80.)
Enfin, pour appuyer son interprétation, le Père Rousseau est obligé, dans sa traduction du chap. V, 18/2, de dédoubler le mot « Esprit » : « Le Verbe, dit-il, donne l'Esprit (esprit) à tous, de la manière que veut le Père : aux uns en rapport avec leur création, Il donne l'esprit appartenant à la création, esprit qui est une chose faite (= l'âme); aux autres, en rapport avec leur adoption, Il donne l'Esprit provenant du Père, Esprit qui est la Progéniture de celui-ci. »
Or Irénée, quant à lui, continue son exposé en s'appuyant sur Eph., 4/6 : « Et ainsi, argumente-t-il, se manifeste « un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous ». Pages 96-98, nous verrons que, pour Irénée, ce verset était le plus beau résumé que la catéchèse donnait de sa conception trinitaire sur la création. C'est ainsi, en effet, qu'elle l'interprétait : Dieu, tout en étant éminemment transcendant (le Père qui est au-dessus de toutes choses) est immanent malgré tout à tout et à tous, parce qu'Il soutient tous les êtres créés (par son Verbe), les fait bénéficier de l'existence de son Esprit créateur, et, pour l'homme, qui s'est librement donné à son Fils, l'assure de la présence de son Esprit vivificateur.
Or le dédoublement proposé par le Père Rousseau va contre une partie de cette argumentation. De par sa création, si l'homme était directement animé par son

L'Esprit, Existence et Vie divine, n'est une « Réalité » en soi, une « Personne », qu'en Dieu. C'est de cet Esprit que le Verbe (le Fils) fait bénéficier les êtres suivant deux modes différents, conformément à la volonté du Père *(Verbum... praestat Spiritum omnibus quemadmodum vult Pater*, V, 18/2), tout d'abord pour qu'ils existent (création) et ensuite, pour qu'ils vivent de sa propre éternité (adoption des hommes en vue de la filiation). « Communiquer » l'Esprit *(praestat Spiritum)* ne veut pas dire que Dieu donne aux créatures la Réalité en soi séparée et indépendante de Dieu qui a nom Esprit, à titre de propriété personnelle, et qui entrerait en composition avec leur nature. Communiquer l'Esprit veut dire faire bénéficier toutes les créatures de l'existence, et l'homme, de la vie de cet Esprit.

Cette position de la Tradition apostolique lui était dictée par les impératifs du dogme premier de l'universelle création *ex-nihilo*. Dieu seul est Existence et Vie; étant infini et éternel, il n'y a pas et il ne peut y avoir une existence ou une vie qui serait indépendante de la sienne. Tous les êtres sans exception, alors qu'ils n'existaient pas, ne sont venus à l'existence et ne s'y maintiennent qu'en vertu de l'action du Verbe qui les fait bénéficier de la puissance existentielle et vitale de son Esprit. C'est dire que, par définition, aucun être créé ne possède, indépendamment de Dieu, l'existence ou la vie inhérente à sa nature, sinon ce serait admettre ou bien que ces êtres ont reçu une nature auto-motrice émanée de Dieu, ou bien qu'ils sont dieux à côté du Dieu unique, solutions insoutenables. Il ne reste que la solution révélée : tout être n'est venu à l'existence et ne s'y maintient qu'en bénéficiant de l'existence de l'Esprit du Verbe; autrement dit, pour lui, le fait d'exister et de vivre, ou si l'on veut, le « principe » de son existence et de sa vie, n'étant pas inhérent à sa nature, lui est « extérieur » (Économie de la création).

Par contre, en s'incarnant, le Verbe a voulu que la Vie divine, son Esprit Saint, anime directement et « de l'intérieur » une nature humaine. Dès lors, il va de soi que tous les hommes qui, dans la liberté et l'amour, se seront unis à l'humanité du Christ pour faire « corps »

propre principe, l'âme, créée *ex nihilo* et indépendante de Dieu, et non pas en bénéficiant de la vie de l'Esprit créateur (comme cela est expressément dit en II, 34/4), ce ne serait plus Dieu qui nous maintiendrait dans l'existence et la vie en nous faisant bénéficier de l'Esprit de son Verbe, ce serait l'âme humaine qui vivrait en vertu de la vie inhérente à sa nature et indépendante de celle de Dieu. Dieu, en la Personne de l'Esprit Saint, ne serait présent que dans les élus.

avec elle, seront eux aussi directement et « intérieurement » animés de l'Esprit Saint, la vie divine et éternelle (Économie de la filiation).

b) *En tout être créé, il faut faire une distinction entre son existence et sa nature.*

Puisque tout être créé n'est « existant » que dans la mesure où il bénéficie de l'existence de l'Esprit, souffle créateur, il importe de bien distinguer entre sa « nature » créée *ex nihilo*, et son « existence » qui, elle, n'est que relation à Dieu (III, 22/1 et V, 1/3 cité p. 80). Cette distinction est fondamentale pour Irénée dans la réponse qu'il oppose à la gnose. Mais ici encore, elle oblige à une exacte précision de vocabulaire. Car Irénée n'utilise pas habituellement un langage philosophique qui aurait pour lui l'avantage de la précision, mais il se contente de mots courants, sans même, la plupart du temps, spécifier par un qualificatif particulier le sens qu'il retient. Il nous faut donc, chaque fois, avoir recours au contexte.

C'est ainsi qu'il emploie, pour désigner ce que nous nommons aujourd'hui « statut existentiel », et que nous adoptons nous-mêmes dans ce travail, tantôt *esse* (être, exister, existence), et tantôt *vita* (vie). Cela tient tout simplement aux êtres auxquels il pensait. Pour une nature animée, telle que l'homme, exister c'est vivre. Par contre, on ne dit pas d'un être inanimé qu'il vit, mais qu'il existe. Aussi bien, en ce qui concerne la création, les deux vocables sont synonymes dans la mesure où ils expriment le fait de surgir dans l'existence.

En adoptant, pour les traduire, l'expression de « statut existentiel » qui est valable dans les deux cas, nous soulignons, comme Irénée, les différents aspects de la condition existentielle qu'ont reçue les êtres en vertu de leur création [17]. Nous avons, de même, adopté les expressions « Exister divin » pour désigner Dieu en tant qu'Il est l'Existence même, et « exister créé » pour désigner le fait, pour les êtres créés, d'exister dans la mesure où ils bénéficient de l'Esprit. Ces deux expressions ont l'avantage de bien souligner ce qu'Irénée affirme avec force : alors que Dieu existe par Lui-même, la créature, elle, n'existe que par Dieu, dans la mesure où elle est en relation avec Lui.

17. Nous utiliserons aussi plus loin les expressions « statut d'adoption » ou « statut de filiation », toujours pour indiquer la condition existentielle reçue par l'homme en vertu, cette fois, de son adoption filiale dans le Christ, ou de sa filiation en Dieu.

Quant au vocable « nature », il posait pour nous un problème plus délicat, car le texte latin le traduit tantôt par *natura*, et tantôt par *substantia* [18]. Si l'on étudie chaque contexte dans lequel *natura* est employé [19], on s'aperçoit que, chez Irénée, ce terme recouvre deux sens qui se complètent.

Le plus souvent, *natura* désigne l'ensemble des données qu'un être pris dans sa totalité a reçu en vertu de sa venue dans l'existence. C'est la *natura nascitura* des théologiens (en grec : *phusis*). C'est ce sens global que nous éclairerons plus loin, quand nous étudierons la « condition originelle des natures créées » selon Irénée.

Mais *natura* désigne aussi, de façon plus spécifique, ce qui fait que tel être est ce qu'il est, et non pas un autre (son principe de différenciation). Par exemple, la nature humaine est, en l'homme, ce qui fait qu'il n'est ni un minéral, ni un animal, ni Dieu. C'est dans ce sens que nous allons montrer ci-après la distinction nécessaire, dans tout être créé, entre sa « *nature* » (principe de différenciation) et son « *existence* » (le fait qu'il existe en vertu de sa relation à l'Esprit, souffle créateur).

Irénée, cela va sans dire, ne parle pas de « principe de différenciation »; mais il a, pour en exprimer le sens, une tournure de style traduite littéralement dans le latin et qui est trop fréquente pour ne pas être intentionnelle. En effet, pour désigner le « créé », il préfère généralement au vocable générique « créatures » *(facturae* ou *factae)*, l'expression un peu lourde traduite en latin par : « *id quod Deus fecit* » ou « *ea quae facta sunt a Deo* ». C'est par la juxtaposition des deux pronoms : « ce que » *(id quod* ou *ea quae)* qu'il entendait mettre en évidence « ce qui », dans l'être créé, est radicalement différent du Créateur, « ce qui » fait que cet être se trouve posé dans l'existence comme un « autre » vis-à-vis de Dieu son Créateur, bref, ce que nous appelons « principe de différenciation ».

A cette distinction qui déjà s'impose du fait du dogme de la création *ex nihilo*, Irénée – nous le redirons – attache une primordiale importance, parce qu'elle éclaire la place exacte de la créature par rapport au Créateur. D'une part, en effet, la nature (principe de différenciation) fait qu'un être donné se distingue des autres, et qu'il est

18. Cf. notre note 8, p. 71-72.
19. Dans l'*Adv. Haer.*, « *natura* » est cité une vingtaine de fois; « *naturaliter* » huit fois et « *naturalis* », six fois.

surtout un « autre » vis-à-vis de Dieu. Par contre, « l'exister créé » fait que tous les êtres existent, et que tous sont en relation existentielle avec Dieu; l'exister créé est le résultat d'une relation, et non pas un principe de différenciation.

Comment dès lors serait-il possible d'identifier dans un être sa nature et son exister ?

D'une part, la nature est un principe de différenciation; c'est une réalité en soi, distincte des autres et de Dieu et qui a été créée *ex nihilo*, alors que l'exister est commun à tous, étant le résultat de la relation qui unit tous les êtres à Dieu.

D'autre part, alors que la nature est une réalité en soi distincte de Dieu et des autres, l'exister n'est pas « chosifiable », pas plus que n'est « chosifiable » le fait, pour un objet, d'être soutenu par une main. Il n'y a alors que deux réalités en soi : la main et l'objet. Le fait pour l'objet d'être soutenu résulte du seul rapport qui existe entre lui et la main. Parce qu'il n'est qu'une « relation », l'exister n'est pas une réalité en soi, tout en étant réel, à titre de rapport qui unit deux réalités. Il n'est donc pas une réalité qui serait capable d'être séparée de Dieu et que Dieu aurait détachée pour la confier à des créatures, ni une réalité distincte et séparée de l'être créé, qui serait au niveau de sa nature et qui entrerait en composition avec elle.

c) *Ce que l'on peut dire sur l'* « *exister créé* ».

1. *L'exister créé n'est et ne peut être que relation à l'Exister divin.*

Le premier soin d'Irénée, en effet, est de situer l'exister créé par rapport à l'existerdivin. Et il affirme : l'exister créé n'est et ne peut être qu'une relation à l'exister divin.

Il développe son affirmation en précisant d'abord, dans des formulations très fortes, ce qu'est le Créateur face à la créature.

Lui seul « est l'Être par essence, c'est pourquoi le Verbe dit à Moïse : « Je suis l'Être (*Epid.*, 2).

Être Créateur, c'est donc, pour Irénée, « être l'Existence » (cf. III, 6/2) :

> Personne d'autre donc [...] n'est nommé Dieu, ou appelé Seigneur, si ce n'est Celui qui est le Dieu et le Seigneur de tous, qui a dit à Moïse : Je suis Celui qui suis [20].

20. « *Je suis celui qui suis* » (pour Thomas d'Aquin).
Cette vérité, saint Thomas l'a saluée d'un titre qui l'exalte au-dessus de toutes :

> L'Être éternel est Dieu [...] Il est au-dessus de toutes choses créées [...] tout est placé sous Lui, et tout ce qui est placé sous Lui, c'est Lui qui l'a créé. (*Epid.*, 3)

C'est pourquoi le *Nom* même de Dieu, celui qui désigne le rôle ou la place qu'Il tient par rapport à nous, ce Nom est incommunicable. Personne ne peut y participer, parce que Dieu est seul à tenir le rôle de Créateur :

> Il est donc absolument nécessaire, même pour ceux qui n'ont qu'un sens rudimentaire de ces distinctions, d'employer deux mots différents /pour désigner l'œuvre et son Auteur/. Ainsi Celui qui a tout créé sera seul, avec son Verbe, à être légitimement appelé Dieu et Seigneur. Quant aux créatures, elles ne peuvent participer à cette dénomination ni s'attribuer ce titre, qui est Celui du Créateur. (III, 8/3)

Cette affirmation reprenait celle de II, 31/1 en la développant :

> *Et nullum alium omnium esse Deum, sed solam esse Omnipotentis appellationem.* (II, 31/1)

Mais déjà, dans les deux longues citations retranscrites en tête de ce chapitre (II, 30/9 et I, 22/1)[21], nous avions entendu Irénée énoncer que Dieu est seul et unique. Il soulignait par là, non seulement que Dieu est *un* (un seul Dieu) mais qu'Il est unique, en ce sens que seul Il est l'Exister, alors que toutes les créatures n'existent que dans la mesure (très limitée) où elles bénéficient de l'Existence et de la Vie de son Esprit[22]. C'est ce que veut souligner notre auteur lorsqu'il déclare souvent que la création, et tout spécialement l'homme qui l'habite, sont « son propre domaine » *(sua propria* ou *in sua)*. Tous

« L'essence de Dieu, c'est donc son Exister » [...]. Il reste donc que l'*EXISTER* divin lui-même *(ipsum divinum esse)* soit l'essence ou la nature de Dieu » (*Contra Gent.*, 1/22).

« [...] Or notons-le bien, cette révélation de l'identité d'essence et d'existence en Dieu, équivalait pour saint Thomas, à la distinction d'essence et d'existence, dans les créatures. [...] Il est impossible que la substance d'aucun être autre que le premier agent soit l'exister même ». (Contra Gent. 11, 52) (cité par E. Gilson, *Thomisme*, 1965, p. 110 à 111.)

21. Cf. *supra*, p. 65-66.

22. Cf. III, 6/5 où il cite 1re Cor. 8/4-6 : « *Nemo Deus nisi unus* [...] *ex quo omnia et nos in illum* ».
III, 8/3 : « Car Lui-même n'a pas été fait : Il est sans commencement, sans fin; Il n'a besoin de rien, se suffit à Lui-même, et de plus donne à tous les êtres leur existence même ».
Cf. aussi IV, 19/2 sur la Transcendance divine et IV, 19/3, IV, 5/1.

les êtres créés, en effet, sont le domaine de Dieu parce que, ayant été faits par son Verbe, ils sont sa propriété, mais aussi et surtout parce que tous bénéficient, suivant leurs possibilités très réduites il est vrai, de l'Exister de son Esprit. Sur ce point, l'Évêque de Lyon entendait suivre l'enseignement du Prologue :

> Il était dans le monde et le monde a été fait par Lui et le monde ne l'a pas connu; Il est venu dans son domaine *(in sua propria venit)* et les siens ne l'ont pas reçu. (Jn., 1/10-11, cité III, 11/2 et V, 18/2)

C'est pourquoi le Défenseur du « Dépôt » reproche aux gnostiques d'accuser indirectement le Christ de s'être comporté comme un voleur, en venant dans la chair pour sauver les hommes, et même en choisissant le pain et le vin de cette création comme offrande du nouveau et parfait Sacrifice. Si le monde et les hommes avaient été faits par un autre démiurge, il serait prouvé, en effet, que le Verbe de Dieu se serait ingéré dans un domaine qui n'était pas le sien, alors qu'en réalité c'est par Lui que tout a été fait, que tout bénéficie de l'existence de son Esprit, et surtout c'est à l'image et à la ressemblance de l'humanité, qu'Il devait prendre en s'incarnant, qu'Il a modelé l'homme :

> Vains aussi ceux qui prétendent que le Seigneur est venu dans un domaine étranger comme avide du bien d'autrui, pour présenter l'homme, qui serait l'ouvrage d'un autre, à un Dieu qui ne l'aurait ni fait ni créé et aurait même, à l'origine, été privé d'une participation quelconque à sa formation. Sa Venue serait évidemment injuste, si, comme ils le prétendent, Il est venu dans un domaine qui ne serait pas le sien. [...] En fait Il a restauré, dans l'ouvrage par Lui modelé, le privilège originel de l'homme qui est d'avoir été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il ne s'est point approprié frauduleusement le bien d'autrui, mais a repris son propre bien en toute justice et bonté.
> (V, 2/1; cf. aussi IV, 18/1; IV, 18/4; V, 18/1 et 19/1)

C'est le démon, au contraire, qui s'est conduit frauduleusement en cherchant à s'approprier la création et l'homme qui l'habite, comme s'ils étaient sa propriété, alors que, de par leur origine et de par leur existence même, ils sont du domaine de Dieu. C'est en ce sens qu'il faut prendre, dans le texte ci-dessous, le terme *natura,* qui en réalité veut dire : tout ce que l'homme a reçu en vertu de sa création, non seulement sa nature spécifique mais sa nature bénéficiant de l'existence animée de l'Esprit, souffle créateur :

> L'apostasie avait dominé injustement sur nous et, alors que nous appartenions à Dieu par notre nature *(cum natura essemus Dei)*, nous avait aliénés contre nature, en faisant de nous ses disciples; étant donc puissant en tout et indéfectible en sa justice, c'est en respectant cette justice que le Verbe de Dieu s'est tourné contre l'Apostasie elle-même, lui rachetant son propre bien à Lui, non par la violence, de la manière que celle-là avait dominée sur nous au commencement en s'emparant insatiablement de ce qui n'était pas à elle, mais par la persuasion comme il convenait que Dieu fît. (V, 1/1)

Une fois bien établie la place unique du Créateur, l'Évêque précise celle de la créature.

Si Dieu est auto-existant, la créature, elle, ne peut exister et se maintenir dans l'existence que par Dieu; non pas qu'elle ait en elle une « part » ou une « parcelle » de l'Exister divin, comme l'affirmaient les gnostiques; pour Irénée, le terme « participation » (*participatio* en latin) est toujours à traduire dans le sens de « relation » tel que nous l'avons défini plus haut : les natures créées étant toujours des réalités en soi distinctes de Dieu, mais ne se maintenant dans l'existence que dans la mesure où elles bénéficient de l'existence de l'Esprit du Verbe. Irénée attache une telle importance à préciser cette « situation existentielle » par rapport à Dieu, que ce thème parcourt toute son œuvre. C'est que non seulement ce thème est une des données essentielles de la conception révélée de création, mais aussi celle qui était la plus déformée par l'erreur gnostique. Un texte important pris dans chacun des livres de l'*Adv. Haer.* nous permettra d'expliquer l'essentiel de la pensée de l'Évêque à ce sujet :
II, 34/4 : Irénée traite de l'immortalité de l'âme. Très explicitement il affirme déjà ici que l'âme elle-même n'est vivante qu'en vertu d'une relation-participation au souffle de vie :

> Comme le corps animé, parce qu'il n'est pas l'âme, participe malgré tout à l'âme aussi longtemps que Dieu le veut, ainsi l'âme, comme telle, n'est pas vie. En vérité, elle participe à la vie que Dieu lui confère[23]. (II, 34/4)

Comme le corps, en lui-même, n'est pas vie, mais ne vit que dans la mesure où il est animé par l'âme, pareillement l'âme, en elle-même, n'est pas vie, mais ne vit que dans la mesure où elle est animée par l'Esprit, souffle de vie. La condition existentielle de toute créature

23. Cité et commenté p. 153-154.

vivante est donc comparable à celle du corps : toutes ne vivent qu'en vertu de l'animation donnée par un principe vivifiant, l'Esprit, souffle de vie (*pneuma zôtikon*, Sag. 15/11), qui n'est pas inhérent à leur nature, mais leur est distinct et comme extérieur.

III, 20/1 : l'auteur s'élève contre les gnostiques pour qui l'âme était naturellement incorruptible, autrement dit, pour qui l'homme « intérieur » (ou essentiel) possédait une nature qui était vie comme celle de Dieu :

> Que l'homme n'admette jamais sur Dieu des pensées contraires à la vérité, en faisant de l'incorruptibilité dont /l'homme/ avait été bénéficiaire [à l'origine], une propriété naturelle *(propriam naturaliter arbitrans eam quae circa se esset incorruptelam)* [...] se comparant et s'estimant égal à Dieu *(comparans et aequalem se judicans Deo)*.
>
> (III, 20/1)

IV, 20/5-6-7 : c'est ici que la notion « vie = relation-participation » est exposée le plus clairement, qu'il s'agisse d'ailleurs de la vie de l'homme (cf. § 5 et 6) ou de celle de toute créature animée (§ 7) :

> Il est impossible de vivre sans la vie, et la vie n'est que « relation-participation » à Dieu *(subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit)* et cette « relation-participation » à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté. Ainsi donc les hommes verront Dieu afin de vivre, devenant immortels par cette vue et atteignant jusqu'à Dieu *(per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum)*.
>
> (§ 5-6)
>
> Si déjà la révélation de Dieu par la création donne la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre *(Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus)*, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu. (20/7)

V, 2/3 : Irénée s'élève à nouveau vigoureusement contre ceux qui enseignent que la nature humaine, dans ce qu'elle a de plus spécifique (l'homme intérieur ou essentiel, l'âme), posséderait une nature qui serait auto-motrice comme celle de Dieu :

> Sachant par expérience que c'est de sa grandeur à Lui /Dieu/ et non de notre propre nature *(non ex natura nostra)* que nous tenons de pouvoir subsister à jamais *(habemus in aeternum perseverantiam)*; nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu ni ne méconnaîtrons notre nature; nous saurons quelle puissance Dieu possède et quels bienfaits l'homme reçoit de Lui, et nous ne nous méprendrons

> jamais sur la vraie conception qu'il nous faut avoir des êtres existants /en présence/ et de leur situation existentielle /l'un par rapport à l'autre/, je veux dire de Dieu et de l'homme » *(mè sphalômen pote tès alèthous peri tôn ontôn hôs esti katalèpseôs, toutesti Theou te kai anthrôpôn)*. (V, 2/3)

V, 27/2 : Enfin, comme la vie en ce monde n'est que « relation-participation » à l'Esprit du Verbe, dans l'autre monde ne vivront que ceux qui seront en communion avec l'Esprit Saint. Les autres s'enfonceront dans la mort :

> A tous ceux qui gardent son amour, il accorde sa communion. Or la communion de Dieu, c'est la vie [...] et la séparation de Dieu, c'est la mort. (V, 27/2)

On le voit, Irénée tient à éclairer sous tous ses aspects cette relation de la créature au Créateur, pour bien marquer leur place respective. Car, de cette place, dépend leur valeur propre. C'est un souci majeur, nous le verrons, chez l'Évêque de Lyon, que de maintenir, en dépendance de l'Écriture, la vérité de la créature en même temps que celle de Dieu.

Ce souci le pousse précisément à une autre affirmation que l'on peut formuler ainsi :

2. *L'être créé ne bénéficie de l'Exister divin que suivant le mode propre et limité des capacités de sa nature.*

Il ressort, en effet, des affirmations précédentes d'Irénée que toute créature est un être qui bénéficie des bienfaits existentiels spécifiques à Dieu. Cet être n'existe et ne se maintient dans l'existence que dans la mesure où il est en relation avec l'Exister de l'Esprit divin, autrement dit avec la puissance existentielle du Verbe.

Mais sous quel mode l'être créé bénéficie-t-il de l'Exister divin ? La réponse d'Irénée est des plus nettes : l'être créé ne peut bénéficier de l'Exister divin que dans la mesure des limites de ses capacités. Les textes qui étayent cette position sont nombreux. Nous nous limitons ici aux principaux, ceux qui concernent l'homme en tant que créature; car, dans ce cas particulier, les affirmations irénéennes n'en soulèvent que plus d'intérêt, puisqu'elles s'appliquent aussi bien aux entités intelligibles, dont l'homme fait partie, qu'aux entités sensibles. La présentation en deux colonnes fera mieux ressortir, d'une part la place tenue par Dieu (colonne de gauche), et d'autre part celle qui revient à l'homme (colonne de droite).

Le point de départ est toujours l'affirmation fondamentale de la condition de l'homme créature face à son Créateur. Un texte très dense du Livre IV résume bien cette première précision dogmatique d'Irénée :
En IV, 11/2 :

Voici spécialement en quoi diffère

Dieu	de l'homme
Dieu fait *(Deus facit)*	l'homme est fait *(homo fit)*
Celui qui fait est toujours le même.	ce qui est fait reçoit obligatoirement *(debet accipere)* – un commencement, – un état intermédiaire, – une maturité.
Dieu donne ses bienfaits.	l'homme les reçoit.
Dieu est parfait en tout et semblable à Lui-même.	l'homme reçoit progrès et croissance en Dieu.
Autant Dieu est toujours le même,	autant l'homme se trouvant en Dieu progressera toujours vers Dieu.
Dieu ne cessera pas plus de combler et d'enrichir l'homme,	que l'homme d'être comblé et enrichi par Dieu. Car il sera le réceptacle de sa bonté et l'instrument de sa glorification, l'homme reconnaissant envers Celui qui l'a fait.

C'est Dieu qui fait et qui donne; l'homme, lui, est fait, et il reçoit :

> Faire est le propre de la bonté de Dieu, et être fait, le propre de la nature humaine.

dira magnifiquement Irénée en IV, 39/2.

De cette affirmation fondamentale, il tire les conséquences : En IV, 38/1 : répondant à l'objection : « Eh quoi! Dieu n'eût-il pu faire l'homme parfait dès le commencement ? », l'Évêque précise :

Dieu est l'incréé *(agenêtos)* et le Créateur *(pepoiêkôs)*. Il est parfait *(teleios)*.	L'homme est celui qui est fait, celui qui devient *(gegonôs, gegenêmenos)*. Il est inachevé *(hustereitai tou teleiou)*.
Dieu pouvait, quant à Lui, donner dès le commencement, la perfection à l'homme,	mais l'homme était incapable de la recevoir *(impotens percipere illam)*.

C'est pourquoi aussi, dans les derniers temps, Notre Seigneur, lorsqu'Il récapitule en Lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'Il pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir *(quomodo illum nos videre poteramus)*.

Aussi, comme à de petits enfants, le pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait – ce fut sa venue comme homme – pour que nourris, pour ainsi dire, à la mamelle de sa chair et habitués par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père.

L'homme ne sera parfait, c'est-à-dire incorruptible, qu'à la fin, quand il sera en mesure, sous l'action de l'Esprit Saint, de participer en plénitude à la vie divine incorruptible. Car cette possibilité ne lui a pas été donnée à son entrée dans l'existence. L'immortalité, pour l'homme, n'est pas liée à sa nature, mais à l'Esprit Saint qui ne peut nous être présent intérieurement que dans la Personne du Fils-fait-chair.

En IV, 38/2 : Irénée le confirme au niveau des possibilités morales de l'homme :

L'Esprit du Père n'était pas encore avec eux [les Corinthiens], à cause de leur imperfection et de la faiblesse de leur conduite.

Ainsi, dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, à peine créé, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la contenir, ou l'eût-il même contenue, de la garder.

Ce n'est donc pas du côté de Dieu qu'était l'impuissance et l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement créé : car il n'était pas incréé.

En IV, 38/3, Irénée ramasse, en quelque sorte, toute sa pensée, et nous la livre dans ce texte merveilleux :

1) Du côté de Dieu se manifestent à la fois

2) la puissance et la bonté, en ce qu'Il a créé et fait volontairement ce qui n'était pas encore

3) la sagesse, en ce qu'Il a fait avec proportion, mesure et harmonie les créatures,

4) qui, en recevant accroissement et en demeurant de façon prolongée grâce à sa surabondante bonté,

	obtiendront la gloire [= vie incorruptible] de l'Incréé.
6) Dieu leur accordant gratuitement de demeurer à jamais.	5) Car, en tant qu'elles ont été créées, elles ne sont certes point incréées [c'est-à-dire établies définitivement dans l'être]; mais en tant qu'elles dureront pendant de longs siècles, elles acquerront la puissance de l'Incréé,

> C'est ainsi que Dieu restera le principe de tout, puisqu'Il est seul Incréé, qu'Il est antérieur à tout et qu'Il est cause d'être pour tout [et tout le temps].
> Quant à tout le reste, il demeure dans le champ d'action de Dieu et cette soumission à Dieu est l'incorruptibilité, et la permanence de l'incorruptibilité est la gloire de l'Incréé.
> Tel est l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu Incréé : le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme progresse peu à peu et s'élève jusqu'à la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait que l'Incréé, et celui-ci est Dieu [...]. C'est Dieu qui doit être vu un jour et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité et « l'incorruptibilité fait être près de Dieu » (Sag., 8/19).

Aussi bien, en IV, 38/4, Irénée peut-il conclure à l'adresse des gnostiques :

> Ils sont donc tout à fait déraisonnables, ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes, ces insatiables et ces ingrats refusent d'abord d'être ce qu'ils ont été faits, des hommes sujets aux passions; outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme nouvellement créé. [...] Nous lui faisons un crime de ce que nous n'avons pas été faits dieux dès le commencement, mais d'abord hommes, et seulement ensuite dieux [...].
> /A la fin/ dans son amour et sa puissance, Il triomphera de la substance de la nature créée. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal.

Une telle insistance, chez le « Défenseur du Dépôt » qu'est le grand Évêque de Lyon, a un sens – nous le disions ci-dessus – qui est la défense de la dignité spécifique et de Dieu et de l'homme. Si celui-ci, en effet, possède une nature qui lui est propre, et qui n'a aucune parenté avec celle de Dieu, il bénéficie également d'une existence qui, sous un certain angle, lui est propre en ce sens que c'est selon le mode conforme à sa nature qu'il bénéficie de l'Exister divin. Cette spécificité de nature et d'existence pose clairement l'homme – comme chaque être, d'ailleurs – en regard de Dieu, le « sépare » et le distingue de Lui. Ce n'est pas là diminuer l'homme, mais le placer dans la vérité de sa relation existentielle, et lui rendre ainsi sa vraie dignité. C'est précisément cette dignité qui, dans l'homme – Irénée nous le montrera [24] – postule la liberté, ce don incomparable de Dieu à sa créature privilégiée.

D) La conception trinitaire de la création

Au point où nous sommes parvenus de l'enseignement irénéen sur le dogme de la Création, comment ne pas souligner avec quelle force il nous révèle, en dépendance de l'Écriture, la conception trinitaire de la Création.

Celle-ci apparaîtra mieux encore si, aux éclairages déjà donnés ci-dessus, nous ajoutons l'interprétation qu'Irénée fait d'Éphésiens 4/6 aux chapitres XVII, XVIII et XX du Livre V. Voici son commentaire : V, 17/4 :

> Car, puisque nous l'avions perdu [le Verbe] par le bois, c'est par le bois qu'il est redevenu visible pour tous, montrant en Lui-même la hauteur, la longueur et la largeur, et, comme l'a dit un des anciens, rassemblant par l'extension de ses mains les deux peuples vers un seul Dieu. Il y avait en effet deux mains parce qu'il y avait deux peuples dispersés aux extrémités de la terre; mais au centre il n'y avait qu'une seule tête, parce qu'il n'y a qu' « un seul Dieu, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous » (Éph., 4/6).

V, 18/1 :

> [...] c'est pourquoi, contre les théories gnostiques,
> Seul est vrai ce message que proclame l'Église, à savoir que la propre

24. Cf. chapitre VI.

création de Dieu, issue de la puissance [du Père], de l'art [du Fils] et de la Sagesse [de l'Esprit] de Dieu, a porté Dieu : car, si au plan invisible elle est portée par le Père, au plan visible elle porte à son tour le Verbe du Père.

V, 18/2 :

Et telle est bien la vérité :
– Le Père porte tout à la fois la création et son Verbe;
– Et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous de la manière que veut le Père :
a) aux uns, selon le mode propre à la création, un mode qui est lié au créé, qui est du domaine des choses faites *(poiêma)*,
b) aux autres, au contraire, selon le mode propre à l'adoption, un mode qui relève de Dieu, qui est du domaine de la génération *(gennêma)*.
Et ainsi se manifeste « un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous » (Éph., 4/6).
Car, au-dessus de toutes choses, il y a le Père et c'est Lui la tête du Christ;
– à travers toutes choses, il y a le Verbe, et c'est Lui la tête de l'Église;
– en nous tous, il y a l'Esprit, et c'est Lui l'eau vive octroyée par le Seigneur à ceux qui croient en Lui, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu'
« un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous » (Éph., 4/6).

Irénée confirme la position de Paul en développant ensuite celle que Jean expose dans son Prologue.
V, 20/1 : Irénée vient de souligner les contradictions des systèmes gnostiques. Il termine son exposé par une dernière allusion à Éph., 4/6 :

Il en va tout autrement de ceux qui appartiennent à l'Église : leur chemin parcourt le monde entier, parce que possédant la solide tradition venant des Apôtres, et il nous offre le spectacle d'une seule et même foi chez tous, car tous
– croient en un seul et même Dieu Père,
– admettent la même économie d'Incarnation du Fils de Dieu,
– reconnaissent le même don de l'Esprit [...],
– espèrent le même salut de l'homme tout entier, c'est-à-dire de l'âme et du corps.

En comparant ces passages aux autres textes importants cités précédemment, on ne peut qu'être impressionné tant par le souci de

fidélité de l'Évêque de Lyon à l'Écriture, que par la richesse théologique qu'il en tire.

Chez lui, l'objectif premier de la Révélation, qui est d'éclairer la relation existant entre les créatures et Dieu, ne peut être mieux et plus affirmé.

Dieu est *un*, il est l'unique Créateur de tout.

Mais, s'Il est transcendant à tous les êtres, Il crée par ses deux « Mains » : « *per Verbum* » et « *per Spiritum* ».

Tout est créé par le Fils.

Mais c'est dans l'Esprit, souffle créateur, que les êtres viennent à l'existence et s'y maintiennent.

Ce sera lui encore qui, dans le Christ, assurera aux croyants leur incorruptibilité.

Nous avons là, à n'en pas douter, l'essentiel de la *Regula Veritatis* que la jeune Église du IIe siècle professait sur le Mystère créateur [25].

II. La condition originelle de tout être créé

Nous sommes à même, maintenant que nous avons suivi Irénée dans l'explicitation qu'il donne du dogme de la Création, en dépendance de la Bible, de compléter ce premier enseignement par celui qu'il nous fournit sur la condition originelle de tout être créé. Il peut se ramener à trois têtes de chapitre qui rassemblent les principales affirmations irénéennes sur ce thème, lesquelles vont nous faire toucher du doigt, une fois de plus, combien les données chrétiennes, qu'Irénée oppose aux inventions gnostiques, sont conformes à ce que nous connaissons de l'enseignement scripturaire sur ce sujet.

A) Dieu, seul maître de l'existence et de la durée dans l'existence
(La survie définitive des êtres n'est pas inhérente à leur nature)

Rappelons d'un mot les positions gnostiques :

Alors que les entités sensibles sont nécessairement et naturelle-

25. On aura noté la précision de l'éclairage sur l'Esprit. C'est donc par souci de fidélité à Irénée, et par lui à la Révélation, que nous avons donné comme soustitre à ce chapitre : « L'ontologie selon l'Esprit ». Le lecteur s'en rendra mieux compte encore à la fin de ce chapitre, où nous pourrons montrer, à la suite d'Irénée, que l'Esprit est « dynamisme » de la Création-promotion.

ment corruptibles, les entités intelligibles sont incorruptibles, et leur immortalité est inhérente à leur nature, laquelle est auto-motrice. Le salut, pour ces entités intelligibles, consiste à se libérer de l'enlisement de la matière, pour retrouver la pureté de leur état originel.

Face à ces positions, nous avons déjà entendu Irénée affirmer, en s'appuyant sur l'Ancien et le Nouveau Testament, que tous les êtres créés, sensibles ou intelligibles, viennent à l'existence selon un mode de création unique et identique pour tous. En II, 34, il complète très heureusement cette première affirmation de l'existence créée, liée à la seule volonté divine, par cette autre : leur maintien et leur durée dans l'existence dépendent, elles aussi, de la seule souveraineté de Dieu. La durée définitive des êtres n'est pas inhérente à leur nature; elle n'est pas innée. Écoutons Irénée nous l'exprimer avec sa forte précision :

> Dieu est l'auteur de Tout
> 1. Tout ce qui a été créé et devient a reçu certes *(quidem)* un commencement dans l'existence.
> 2. Mais *(autem)*, quant à ce qui regarde leur maintien dans la durée des siècles, tous les êtres ne persévèrent que selon le bon plaisir de Dieu créateur. C'est ainsi
> 1. qu'Il donne à tous de surgir initialement dans l'existence, et de subsister ensuite *(ita ut sic initio fierunt, et, postea, ut sint, eis donat)*.
> (II, 34/2)
>
> De même en effet, que le ciel qui est au-dessus de nous, le firmament, le soleil, la lune et le reste des astres, avec toute leur magnificence,
> 1. alors qu'ils n'étaient pas, ont été créés *(cum ante non essent, facta sunt)*
> 2. et ne persévèrent longtemps *(multo tempore perseverant)* que selon le bon plaisir de Dieu *(secundum volontatem Dei)*.
> Ainsi en est-il et des âmes et des esprits et, en général, de tout ce qui a été créé *(sic et de animabus, et de spiritibus et omnino de omnibus his quae facta sunt)*.
> Quel scrupule y aurait-il,
> 1. alors que tous les êtres, qui ont été créés, ont reçu leur début de création,
> 2. d'affirmer que tous ne persévèrent que dans la mesure où Dieu l'a décidé et qu'ils soient et qu'ils demeurent ? *(perseverant autem quoadusque ea Deus « et esse » « et perseverare » voluerit ?)*
> (II, 34/3)

L'affirmation est parfaitement claire : tous les êtres, sans exception, sont, vis-à-vis de Dieu, dans un rapport existentiel homogène. Cela vaut, certes, pour le monde matériel, mais également pour les âmes dont Irénée dit en II, 34/4 :

> C'est pourquoi, Dieu pour donner
> 1. la vie
> 2. et la durée perpétuelle,
> 1. a fait d'abord surgir dans l'existence les âmes, alors qu'elles n'existaient pas,
> 2. pour ensuite les faire durer.
> Car la volonté divine était
> 1. et qu'elles soient
> 2. et qu'elles subsistent.
> *(Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas, primum non existentes, dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit).* (II, 34/4)

C'est bien ce qui avait permis à l'Évêque, en II, 34/3, d'ajouter à l'affirmation que nous donnions ci-dessus, cette autre si grave, où il déclare que Dieu n'accordera la survie éternelle qu'à ceux qui, reconnaissants de cette vie temporelle, auront librement uni leur destinée à la Personne de son Fils :

> C'est à titre gracieux que le Père de l'univers accordera la permanence dans les siècles des siècles à ceux qui seront sauvés. Car la vie n'est issue ni de nous-mêmes, ni de notre nature, c'est à titre gratuit que Dieu la donne *(Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est; sed secundum gratiam Dei datur).*
> C'est pourquoi, quiconque aura respecté le don de la vie et en aura rendu grâce à Celui qui la lui aura donnée sera gratifié aussi DE JOURS QUI SE PERPÉTUERONT DANS LES SIÈCLES DES SIÈCLES.
> Mais celui qui l'aura méprisée [la vie], en ne manifestant qu'ingratitude vis-à-vis de son Créateur, pour le fait d'avoir été créé, et qui ne voudra pas reconnaître la Main de Celui qui n'est que bonté, CELUI-LÀ SE PRIVERA LUI-MÊME DE LA PERMANENCE DANS LES SIÈCLES DES SIÈCLES.
> (II, 34/3)

Il nous faut donc retenir deux points importants qu'Irénée met ici en lumière, car ils commandent toute l'articulation de la synthèse irénéenne :

1) La pensée chrétienne, formule l'Évêque face à la gnose, ne met, au plan de l'existence, aucune différence entre les natures intelligibles

(les âmes et les esprits) et les natures matérielles. Toutes jouissent, face à Dieu, d'un statut existentiel semblable.

2) En ce qui concerne le monde créé, la pensée chrétienne du IIe siècle ne connaissait qu'une grande division entre les êtres : celle qui sépare leur venue à l'existence (1re phase) de leur durée définitive dans l'existence (2e phase). Cette dernière n'est aucunement présentée comme inscrite dans la nature des êtres. Il est précisé, au contraire, qu'elle ne dépend que de la seule volonté de Dieu, et, bien entendu, de l'économie qu'il aura prévue et mise en œuvre pour la rendre effective, et, d'autre part, de la réponse que les êtres doués de conscience et de liberté auront donnée à cette économie.

Dès lors, si Dieu est le seul Maître de l'existence et de la durée dans l'existence, quelle condition initiale a-t-Il donné aux êtres créés en vertu de leur création ?

B) La condition originelle des natures créées

Irénée répond à la question en explicitant d'abord ce que sont les natures créées, en tant qu'elles se distinguent (principe de différenciation) les unes des autres et de la nature de Dieu. Il précisera ensuite le statut originel existentiel des natures créées.

1) LES NATURES CRÉÉES SONT DES RÉALITÉS EN SOI.

Il semble paradoxal que l'Évêque de Lyon ait eu à défendre cette vérité première. Mais certaines gnoses la niaient en prétendant que la matière était constituée à partir d'« ombre » et de « vide ».

> Il nous faut rechercher quelle est la cause du plan de Dieu et non pas attribuer à un autre la création du monde. Et, antérieurement à tout aménagement, on devra affirmer que c'est de Dieu que toutes choses tiennent d'être devenues ce qu'elles sont devenues, et s'abstenir d'inventer quelque ombre ou quelque vide. D'ailleurs d'où viendrait ce vide ? *(sed non umbra et vacuitas confingenda est. Coeterum unde vacuitas ?)* (II, 4/1)

Irénée avait déjà fait remarquer en II, 3/1, que ce « vide » ou cette « ombre » seraient « instables » *(instabilis – asustatos)* c'est-à-dire sans hypostase *(hupostasis)*, sans aucune assise réelle, dirions-nous. En II, 4/1 il complètera sa pensée en soulignant que, selon l'axiome : « Tout être émis est semblable à la source d'où il provient » *(si autem*

emissum est, simile est ei qui emisit), les êtres issus d'une telle source seraient eux-mêmes « ombre » et « vide », y compris les Valentiniens, ajoute malicieusement l'Évêque, avec cet humour qu'il laissait volontiers transparaître.

Il y a dans la réponse d'Irénée, et dans l'insistance qu'il apporte à affirmer la réalité de la matière, un souci de vérité dogmatique, car ceux que l'histoire a nommé les « docètes » soutenaient que Jésus n'avait revêtu qu'une « ombre » ou une « apparence » de chair, et que son corps ressuscité, comme celui des élus, ne pouvait être un vrai corps. Certains, il est vrai, parlaient de « chair éthérée », mais sans en définir la nature. C'est à ce danger que l'Évêque s'oppose et, au Livre IV de l'*Adv. Haer.*, il répondra avec solidité en tirant les conséquences d'une telle position :

> L'Esprit de Dieu juge aussi ceux qui introduisent la pure apparence. Comment peuvent-ils croire argumenter véritablement, si leur maître n'a été qu'une pure apparence ? Comment peuvent-ils tenir de Lui quelque chose de ferme, s'il a été pure apparence et non réalité ? Comment peuvent-ils avoir véritablement part au salut, si celui en qui ils se targuent de croire ne s'est montré qu'en apparence ? Tout est donc apparence chez eux, et non réalité : on se demandera dès lors si eux aussi, n'étant pas des hommes mais des animaux sans raison, n'offriraient pas à la multitude de pures apparences d'hommes.
> (IV, 33/5; cf. aussi V, 1/2)

Ainsi, pour la pensée chrétienne, que traduit Irénée, les natures créées ont une réalité propre dont le garant est Dieu Lui-même. C'est au même Livre IV, 9/1 que l'Évêque précisera :

> Tous les êtres ont pour auteur un seul et même principe [ou réalité : *substantia = substare, hupo-stasis*] à savoir un seul et même Dieu *(Unius et ejusdem substantiae sunt omnia, hoc est ab uno et eodem Deo)*. (IV, 9/1)

2) LEUR ALTÉRITÉ TOTALE PAR RAPPORT A DIEU.

Cette absence totale de parenté des natures créées avec la nature divine, en vertu de la création *ex nihilo*, a déjà été très nettement exprimée par Irénée dans de nombreux passages de lui que nous avons cités précédemment. Qu'il nous suffise ici de relever qu'on retrouve chez lui, quand il parle des anges et des démons, les mêmes affirmations que sur l'homme :

> Rien absolument de ce qui a été créé [...] NE PEUT ÊTRE COMPARÉ au Verbe de Dieu, par l'intermédiaire de qui tout a été fait. (III, 8/2)
>
> [...] Ce qui a été constitué est distinct de Celui qui le constitue, et ce qui est fait, de Celui qui en est l'auteur *(Altera autem sunt)*. (III, 8/3)
>
> Ce qui est créé est « AUTRE » que Celui qui l'a fait (ALIUD *autem est quod factum est ab Eo qui fecit*). (V, 12/2) [26]

A ce niveau originel, toutes les natures créées, sans exception, sont à égalité, aussi bien les âmes et les esprits que les corps : « *sic et de animabus et de spiritibus et omnino de his quae facta sunt* » (II, 34/3), pour reprendre un des textes majeurs déjà cité.

3) TOUTES SONT CAPACITÉ DE VIE.

C'est là une précision importante pour Irénée. S'il affirme très fortement qu'aucun être n'a la vie inhérente à sa nature, puisque tous ne sont « existants » que dans la mesure où ils bénéficient du souffle créateur, il souligne avec tout autant de conviction que les natures sont avides de vie, qu'elles en ont faim et soif, peut-on dire, puisqu'elles n'ont été créées, comme nous l'avons entendu affirmer de l'homme, que « pour subsister » *(ut sint)* ou « pour vivre » *(ut viveret)* III, 23/1. Il rappelle aux gnostiques que la chair elle-même, à l'instar des natures intelligibles, est capable de vie aussi bien que d'incorruptibilité :

> Car, comme la chair est capable de corruption, elle l'est aussi d'incorruptibilité; et comme elle est capable de mort, elle l'est aussi de vie. (V, 12/1)

Car, c'est toujours Dieu qui est à l'origine de l'existence ou de la vie à laquelle il donne de participer. C'est ainsi que l'homme

26. C'est au nom de cette absence de continuité entre la nature divine et les natures créées que l'Écriture a toujours rappelé qu'il était impossible à l'homme d'entrer en relation personnelle avec Dieu. La Tradition apostolique rappelle souvent cette impossibilité.
Toutefois, après avoir insisté sur la transcendance divine (IV, 19/2 et 3), Irénée aime préciser, dans le beau chapitre IV, 20 qui suit, que Dieu, par amour, a tenu à entrer en relation avec l'homme grâce à son Verbe fait chair :

> On ne peut donc connaître Dieu selon sa grandeur [...] ; mais selon son amour – car c'est celui-ci qui nous conduit à Dieu par son Verbe – [...] (20/1). Selon sa grandeur, Il est inconnu de tous les êtres faits par Lui [...]. Cependant selon son amour, Il est connu de tous temps grâce à Celui par qui Il a créé toutes choses (20/4; cf. 20/9; 20/11).

> sera le réceptacle de sa bonté et l'instrument de sa glorification, l'homme reconnaissant envers Celui qui l'a fait *(Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis ejus homo gratus Ei qui se fecit).* (IV, 11/2)
>
> Car la gloire de l'homme, c'est Dieu, mais le réceptacle de l'opération de Dieu et de toute sa sagesse et de sa toute-puissance, c'est l'homme *(Gloria enim hominis Deum; operationis vero Dei et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo).* (III, 20/2)

4) MAIS TOUTES SONT CAPACITÉ LIMITÉE.

C'est le signe, pour Irénée, d'une harmonie constituée par une hiérarchie, voulue par le Créateur, entre les natures : les unes étant ordonnées en vue des autres, et l'ensemble à Dieu :

> Dieu qui n'est indigent en rien et qui ne dépend de personne a tout créé et a tout fait par son Verbe [...]. Lui-même a tout décidé à l'avance selon sa volonté et selon un mode qui est inénarrable et impensable pour nous et dans une harmonie universelle, fixant à chacun sa place et son début dans l'existence. Il a doté tous les êtres d'une nature adaptée à leur qualité, aux spirituels une nature spirituelle et invisible, aux célestes une nature céleste, aux anges une nature angélique etc. [...] (II, 2/4)

Dieu seul jouit d'une nature infinie qui n'est en rien comparable aux natures créées. Celles-ci, dans leur totalité, ne peuvent être que capacité limitée. A ce niveau encore, toutes sont semblables, et toutes ne peuvent avoir qu'un statut existentiel initial adapté à leurs limites.

C'est cette seconde exigence qui reste à expliciter en suivant notre Auteur.

C) Le statut originel existentiel des natures créées

Chaque être créé, en vertu de sa création *ex nihilo*, non seulement reçoit une nature qui lui est propre et dont Irénée vient d'énoncer les caractéristiques, mais il bénéficie du souffle créateur suivant le mode créé propre à sa nature. Comment l'Évêque de Lyon envisage-t-il cette relation-participation spécifique à l'Esprit créateur ?

1) LA TEMPORALITÉ ORIGINELLE DE TOUS LES ÊTRES CRÉÉS.

Il affirme d'abord que toutes les natures, limitées qu'elles sont dans leur capacité, ne peuvent bénéficier du souffle créateur que

selon leur mode d'être créé, c'est-à-dire selon un mode limité. C'est pourquoi toutes, de par leur création, possèdent un statut existentiel temporel.

La comparaison entre le statut existentiel divin et celui des êtres créés va nous fournir les précisions qu'Irénée apporte sur le sujet. Nous la donnons sous forme de tableau, à partir des textes déjà connus.

L'INCRÉÉ... (INFECTUS – AGENÈTHOS)

1. Il est l'ÊTRE, par essence...
« JE SUIS L'ÊTRE » (*Epid.*, 2).

2. Il est sans commencement *(sine initio – anarchos)*

3. Réellement et toujours Il se possède Lui-même et de la même manière, sans changement *(vere et semper idem et eodem modo se habens – analloiôtos)*.

4. Il est sans fin *(sine fine – aphthartos)*.

5. Il n'a besoin de rien *(nullius indigens – oudenos prosdeitai)*.

6. Il se suffit à Lui-même *(ipse sibi sufficiens – anendeès)*.

7. Il n'est pas contenu, Il est son propre lieu existentiel *(solus autem a nemine capi potest – autos heautou topos ôn)*.

Les principaux textes :

Sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus. (II, 34/2)

Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus ut sint hoc ipsum praestans. (III, 8/3)

LE CRÉÉ... (FACTUS – GENÈTOS)

1. Alors qu'il n'existait pas
il est venu à l'existence; il est devenu *(fiunt – gegonotos)*.

2. Il a eu un commencement *(initium sumpserunt – genètos)*.

3. Il persévère et se prolonge, dans la suite des siècles, suivant la volonté de Dieu créateur *(perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem factoris Dei)*.

4. Il est susceptible de se dissoudre *(dissolutionem possunt percipere)*.

5. Il est dans un état de dépendance *(subjecta sunt – endeès)*.

6. Il a besoin de son Auteur *(indigent ejus qui se fecit – prosdeès)*.

7. Il est contenu, Dieu est son lieu existentiel *(ea quae ab Eo capitur; Deus* [...] *omnia capiens – chôroumenos... Autos* [*Theos*] *esti topos tôn holôn)*.

Les principaux textes :

> *Quaecumque facta sunt, et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita* (II, 34/2). [...] *cum ante non essent, facta sunt et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei : sic et de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quae facta sunt.* (II, 34/3)
>
> *Quae vera facta sunt ab Eo initium sumpserunt; quaecumque autem initium sumpserunt et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit.* (III, 8/3)

Ce tableau appelle déjà quelques observations préliminaires.

On aura noté tout d'abord l'insistance d'Irénée sur l'universalité du caractère temporel :

> *Omnia quaecumque facta sunt* (II, 34/2). [...] *sic et de animabus et de spiritibus et omnino de his omnibus quae facta sunt.* (II, 34/3) [27]

Autre remarque : les raisons qui motivent cette universelle temporalité initiale sont soulignées dans les trois derniers groupes d'affirmations. Elles font ressortir la note spécifique propre à toute créature : elle est « indigens » au niveau de l'existence. Chaque créature, venue à l'existence par le « souffle créateur », ne s'y maintient que par lui. C'est ainsi que la Sagesse elle-même appelait « souffle d'emprunt » (dedaneismenos) la participation de l'homme à l'esprit, souffle créateur : « l'homme est un être au souffle d'emprunt » (Sag., 15/16). Et Irénée confirme :

27. Le Père Lebreton, qui connaissait et appréciait l'Évêque de Lyon, déclare dans son *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 549 : « L'opposition entre la nature divine et la nature créée est une des thèses essentielles de la théologie d'Irénée. »
De son côté, M. Aubineau écrit :
« *Agennètos (infectus)* = *teleios (perfectus)*
et aphthartos (incorruptibilis)
Ta gegonota (facta) = *phtarta (imperfecta et corruptibilia)*
Voilà deux ordres qui s'opposent, l'Incréé et le créé, l'Incorruptible et le corruptible, le Parfait et l'imparfait, avec entre eux un abîme qui ne se peut franchir que si Dieu appelle l'homme à Lui et le soulève peu à peu vers ce terme infiniment distant. » (M. Aubineau, « Incorruptibilité et divinisation [...] », *Rech. de Sc. Rel.*, 44, 1956.)

> Ainsi, Dieu donne aux êtres déjà initialement d'exister, et ensuite de subsister *(Ita ut sic initio fierent, et, postea, ut sint, eis donat).*
> (II, 34/2)

C'est la même accentuation qu'apportent les termes « achôrètos », appliqué à Dieu, et « chôroumenos », appliqué à la créature, et que le latin traduit par « *omnia capiens, solus autem a nemine capi potest* » (II, 30/9; cf. aussi : II, 12/1; IV, 3/1; IV, 20/5; *Epid.*, 6)[28].

Dans une longue note du Livre V, p. 212 à 219, le Père Rousseau, s'appuyant sur V, 36/3 et V, 18/2, explique de façon très pertinente la différence radicale qu'Irénée souligne entre l'ensemble du créé, qui est « chose faite » *(poièma)*, et le Verbe ainsi que l'Esprit qui sont « progéniture » du Père *(gennèma)*. En voici le passage central qui résume au mieux la condition du créé face à Dieu :

> Pour Irénée, *gennèma* se conçoit avant tout et même exclusivement dans la question qui nous préoccupe, comme opposé à *poièma*, et il n'y a pas de troisième terme possible. D'un côté donc, il y a tout ce qui est *gennèma* du Père, c'est-à-dire issu de la substance même du Père et appartenant à la même race que le Père : ce sont le Fils et l'Esprit. De l'autre côté, il y a tout ce qui est *poièma* du Père, c'est-à-dire tiré du néant par l'action créatrice du Père : ce sont toutes les créatures » (p. 216)[29].

Ces remarques elles-mêmes nous introduisent aux véritables précisions théologiques d'Irénée.

La première peut se formuler ainsi :

28. « Chez Platon et dans la tradition néo-platonicienne, c'est la « chôra » qui sépare l'UN de lui-même et le défait en multiplicité. Dès Aristote la « chôra » platonicienne est assimilée à la matière, principe négatif qui est responsable de la multiplicité des êtres. » (C. TRESMONTANT, *Essai...*, p. 16.)
Par conséquent le verbe *chôrein* (et ses dérivés) ne veut pas simplement dire « mettre en place » ou « donner une place parmi les autres ». Employé dans le cadre de la création, il signifie qu'un être, alors qu'il était inexistant, a pris place parmi les existants et s'y maintient. Autrement dit, appliquée à Dieu, l'expression « *chôrôn panta* » veut dire que c'est Dieu qui maintient tout dans l'existence. Il est comme le « lieu existentiel » de tous les êtres distincts de Lui *(autos esti topos tôn holôn)* (*Ad Aut.*, II/3).
29. Une comparaison très simple, reprise d'ailleurs d'Irénée, nous permet de comprendre facilement la distinction faite entre *poièma* et *gennèma*.
Les mains issues d'un corps *(gennèma)* sont totalement différentes de l'œuvre *(poièma)* faite par ces mains. Ainsi, les Mains de Dieu (le Fils et l'Esprit) sont différentes des créatures (œuvres faites) :

> Il est assisté pour toutes choses par ceux qui sont tout à la fois sa Progéniture et ses Mains, à savoir le Fils et l'Esprit, le Verbe et la Sagesse. » (IV, 7/4.)

a) *Toutes les natures créées ont un commencement.*

Cette affirmation découle directement de l'universalité du mode de la création *ex nihilo :* tout le créé est venu à l'existence, « alors qu'il n'était pas » *(cum ante non esset)* (V, 3/2).

> Quaecumque facta sunt et fiunt, *initium quidem accipiunt generationis* [...] ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat. (II, 34/2)
>
> [...] quando omnia quae facta sunt, *initium* quidem facturae suae habent. (II, 34/3)
>
> omnibus consonantiam et ordinem suum, et *initium creationis donans* spiritalibus [...] angelis [...] animalibus. (II, 2/4)

Irénée accentue encore son insistance en montrant, dans le même Livre II, que l'éternité des êtres ne serait pensable que dans trois hypothèses qui, à l'analyse, se révèlent fausses.

1. Ou bien, c'est par eux-mêmes que ces êtres seraient des existants. Ils seraient leur propre source d'existence. Autrement dit, ils seraient dieux (cf. Livre II, chap. I).
2. Ou bien, ils seraient issus d'un principe éternel différent de Dieu. Solution polythéiste (cf. Livre II, chap. I).
3. Ou bien, l'existence, qui est la leur et qui serait éternelle, leur viendrait « directement » de Dieu, le seul qui soit éternel. Solution émanatiste et gnostique qui nie l'altérité radicale de l'être créé. Solution rejetée comme attentatoire à la transcendance et à la sainteté divines (cf. Livre II, chap. 13 et 17).

Il est, en outre, parfaitement contradictoire de soutenir que le temps, par une succession indéfinie, serait capable de nous offrir « une image mobile de l'immobile éternité [30] ». En réalité, l'essence même du temps est d'être « successif », alors que l'essence même de l'éternité est de « ne pas être successif », d'être immuable et incorruptible. Il y a une contradiction formelle entre les deux. La seule image de l'éternité ne peut être que l'immutabilité et l'incorruptibilité. C'est l'image contraire que nous donne le devenir-succession exprimé et mesuré par le temps. Par conséquent, plus le temps se prolonge en se succédant, plus il déforme l'idée d'éternité et plus il s'en éloigne.

C'est à propos du système de Marcos qu'Irénée, au Livre I,

30. La phrase est de Platon. A. Sertillanges la reprend pour défendre, la possibilité, selon lui, de concevoir l'éternité de la matière. (*L'idée de création...*, p. 30). Nous traitons de cette question dans l'Excursus B.

avait souligné avec finesse cette incompatibilité entre la succession, même indéfinie, du temps et l'éternité :

> Ils disent que le démiurge voulut imiter l'éternité interminable, infinie et intemporelle de l'ogdoade supérieure. Et, comme il ne pouvait réaliser sa durée et sa perpétuité, du fait qu'il était le fruit du « Manque », il tenta de copier /l'éternité/ par les espaces temporels, les saisons et la multitude des années, estimant qu'il pourrait imiter sa durée interminable par le nombre des années. Comme la vérité le fuyait, c'est alors que se manifesta le mensonge et c'est pourquoi son œuvre, une fois les temps accomplis, fut vouée à la ruine.
> (I, 17/2)

La seconde précision apportée par Irénée prolonge la première :

b) *Toutes les natures qui commencent sont susceptibles de disparition.*

Pour l'Évêque de Lyon, « temporel » (= qui a commencé dans le temps) est synonyme de « temporaire » (= capable de ne durer qu'un temps). Nous abordons là un point très controversé. Et pourtant, les témoignages sont formels :

> Tout ce qui a eu un commencement est susceptible de connaître la dissolution *(quaecumque autem initium sumpserunt et dissolutionem possunt percipere)*. (III, 8/3)

> Car tout ce qui commence dans le temps, finit nécessairement dans le temps *(quaecumque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem habere temporalem)*. (IV, 4/1)

Tout le contexte de III, 8/3 est clair : Irénée compare le Verbe à tous les êtres créés, spécialement aux entités intelligibles que sont les démons et les anges, pour conclure à l'impossibilité, pour les créatures, de se comparer à Celui qui les a créées :

si le Créateur est	*la créature est*
sans commencement,	celle qui, ayant commencé,
sans fin,	est capable de disparaître [dissolution],
auto-suffisant,	puisqu'elle n'existe qu'en dépendance et en relation avec son Créateur
et Celui qui fait que tout existe et subsiste	
(omnibus ut sint hoc ipsum praestans),	*(subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit)*.

> en effet, l'inascible /est/ aussi l'immortel et celui qui n'a pas été soumis à la naissance ne sera pas non plus soumis à la mort, car celui qui n'a pas pris un commencement d'homme, comment pourrait-il en recevoir une fin ? (*Epid.*, 38)

Par contre, si un objet ne tient que soutenu par une main, c'est une preuve qu'il possède en lui une loi de pesanteur qui, une fois la main enlevée, ne peut que l'entraîner dans la chute. De même, si l'être créé ne tient dans l'existence que dans la mesure où il est en relation avec Dieu, c'est qu'il n'a pas l'existence innée et inhérente à sa nature, mais qu'il possède en lui la loi de son origine, la loi de « néantisation ».

Le contexte du second témoignage IV, 4/1 n'est pas moins clair et lui confère une valeur universelle comparable à celle de III, 8/3.

En IV, 3/1, faisant le commentaire du ps. 101 : « le ciel et la terre passeront », l'Évêque déclare :

> /l'auteur inspiré/ montre clairement par là quelles sont les choses qui passent et quel est Celui qui demeure à jamais, à savoir Dieu avec ses serviteurs. (IV, 3/1)

Quant à la terre habitée, « /elle/ s'usera comme un vêtement et leurs habitants mourront comme eux; mais mon salut demeurera éternellement et ma justice ne s'éteindra pas » (Is., 51/6).

En IV, 4/1 qui se termine par la phrase citée, il est question, là aussi, de l'abandon et de la disparition de Jérusalem, à la fois comme cité de pierres et comme communauté humaine. La raison invoquée est celle de l'inutilité. C'est ainsi que l'on fait disparaître la tige de paille ou le sarment de vigne une fois que le blé ou le raisin est récolté.

En IV, 4/2, c'est toujours au nom du même principe qu'il est dit que la loi mosaïque devait avoir une fin (une dissolution, est-il précisé en IV, 16/4).

En IV, 4/3 enfin, Irénée résume toute son argumentation et réaffirme avec vigueur que la création entière, avec les incrédules qui auront refusé de se donner à Dieu et auront fait du mal, disparaîtra comme paille au feu. Ainsi finalement, seul Dieu vivra éternellement et avec Lui tous ceux qui auront cherché leur salut en Lui.

Un détail est à relever. Irénée parle de tout ce qui a eu un commencement « dans le temps » *(proskairon tên archên)*. Le mot *archê*, en effet, veut dire aussi « principe ». A ce titre, le Verbe tire son origine *(archê)* du Père, c'est pourquoi Il est éternel comme Lui.

A ce titre aussi, il est dit de la Sagesse : « *Kurios ektise me archên hodôn autou* » et pourtant Elle « était auprès de Lui avant même toute création » (IV, 20/3). Voilà pourquoi l'Évêque tient à préciser un commencement « dans le temps ». Il pense à tous les êtres qui, ayant reçu un début d'existence alors qu'ils n'existaient pas, n'ont pas en eux de quoi subsister au-delà de leurs capacités limitées. Pour lui, tous ces êtres sont appelés à disparaître. Ne feront exception que les êtres conscients (les anges et les hommes) qui librement auront accepté que Dieu prenne le relais de leurs forces défaillantes.

La suite de notre étude nous permettra de mieux situer toute la portée des énoncés d'Irénée. Ce qu'il rappelle ici, c'est que tous les êtres, ne pouvant bénéficier de l'Exister divin que suivant les capacités limitées de leur nature, vont nécessairement, en dehors d'une intervention spéciale de Dieu, vers une fin, car tous sont capables de dissolution [31].

31. Nous pensons qu'il importe d'expliciter ici la portée exacte que la Tradition apostolique donnait au terme « dissolution » (*possunt dissolutionem percipere*, III, 8/3) ou à l'adjectif « corruptible » *(phtartos)*. C'est Justin qui nous en donne l'explication la plus claire comme la plus pertinente dans le *Dialogue*, chap. 5/4, qu'il confirme d'ailleurs dans l'application qu'il en fait à propos de l'âme (*Dial.*, 6/2).
Chaque être possède sa nature propre qui peut être composée, comme celle de l'homme, d'une âme et d'un corps. A ce niveau des natures il est évident que des entités comme les anges ou les âmes, qui ne sont pas, comme les corps matériels, composées de parcelles juxtaposées, ne peuvent connaître une dissolution comparable à celle des corps.
La Tradition ne posait pas le problème à ce niveau des natures. Elle le posait au niveau de l'Esprit, souffle créateur, et de son domaine, l'existence. Nous l'avons déjà montré, toute nature créée, quelle qu'elle soit, n'existe que dans la mesure où elle est en relation avec l'Esprit du Verbe, autrement dit, dans la mesure où cet Esprit lui est présent et la fait bénéficier de son existence. Dès lors, tous les êtres, les anges et les âmes compris, peuvent connaître la dissolution *(dissolutio)* de la relation qui les unit à l'Esprit, souffle de vie, appelé « *flatus vitae* » dans le latin d'Irénée et « *pneuma zôtikon* » par Justin (cf. *Sag.*, 15/11).
Ne l'oublions pas, alors que les philosophies humaines se placent souvent au niveau des natures, la pensée révélée se place, elle, surtout au niveau de l'existence. C'est pourquoi à ce niveau, « Dieu seul est incorruptible, parce qu'il est auto-existant » (*Monos gar agennètos kai aphtartos ho Theos*, Justin, *Dial.*, 5/4). Par contre, continue le philosophe converti, « tous les êtres qui sont ou seront en dehors de Dieu possèdent *une nature corruptible, et tous, autant qu'ils sont, peuvent disparaître de l'existence et n'être plus* » (*hosa gar esti meta ton Theon è estai pote, tauta phusin phtartèn echein, kai hoia te exaphanisthènai kai mè einai eti* », *Dial.*, 5/4). Ce que Justin confirme au chapitre suivant, en déclarant explicitement à propos de l'âme : « arrivé le moment où l'âme ne doit plus être *(hotan deè tèn psuchèn mèketi einai)*, l'Esprit de vie l'abandonne *(apestè ap'autès to zôtikon pneuma)*, et l'âme n'est plus *(kai ouk estin hè psuchè eti)*; mais elle aussi *(alla*

En dehors d'une intervention spéciale de Dieu, disions-nous, car Irénée nous dira plus loin que la fin, vers laquelle vont naturellement toutes les natures créées, peut prendre un double visage correspondant à son double sens : celui de disparition, ou celui de finition. Ou bien les natures resteront séparées de Dieu : dans ce cas, elles connaîtront la dissolution; ou bien elles « finiront » en Dieu : dans ce cas, elles parachèveront leur existence originelle par la participation à l'éternité divine.

L'éternité est le propre de Dieu; la temporalité est le propre du créé. L'éternité est simple et indivisible comme la nature divine. Parler d'une nature immortelle, dans le sens où cette nature, tout en ayant eu un commencement, serait capable, en dehors d'une communion à Dieu, de durer sans fin, reviendrait à faire de l'immortalité une « demi-éternité ». Une immortalité distincte de l'éternité divine est un mythe. Toute nature qui a commencé dans l'existence, affirme avec force Irénée, ne peut naturellement que connaître une fin-

kai autè), d'où elle a été tirée, là elle retourne à nouveau *(hothen epèphthè ekeise chôrei palin)*, c'est-à-dire au néant. (*Dial.*, 6/2). Cette vérité d'ailleurs, selon laquelle tout être qui a « reçu » l'existence est capable de disparaître, était déjà une évidence pour les grands philosophes de l'antiquité :

« Les textes des écrivains dont dépend Ignace et ceux des auteurs chrétiens du IIe siècle conduisent à cette conclusion : une longue tradition philosophique, inspirée surtout par le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Timée* et secondairement par les traités d'Aristote, distinguent parmi les êtres ceux qui « sont » et ceux qui « deviennent ». Les premiers sont indépendants, non produits ou non engendrés; ils sont éternels et incorruptibles; les autres étant produits, sont nécessairement corruptibles : le monde de la génération est le monde de la corruption. » (J. LEBRETON, *Hist. Trinité*, t. II, p. 315.) Les preuves sont données des pages 635 à 647.

De son côté, G. VERBEKE énonce la même position : « Il y a un lien nécessaire entre les termes « engendré et périssable », « inengendré et impérissable »; tout ce qui est engendré est périssable, tout ce qui est inengendré est impérissable. Ce principe d'Aristote est également reconnu par Platon.

En effet, « ce qui a commencé d'exister, c'est quelque chose qui n'existe pas nécessairement, qui peut donc ne pas exister, dont la nature est telle qu'il peut être à un moment donné et ne pas être à un autre moment. Si cet être existait éternellement, ce ne serait pas en vertu de sa propre nature, mais par un autre être qui le soutiendrait dans l'existence. Or c'est là une solution impossible pour Aristote : le contingent deviendrait nécessaire. »

L'auteur cite ensuite un passage de J. Baudry où celui-ci, pour les mêmes raisons, affirme que le monde n'a pas pu être éternel. (J. BAUDRY, *le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, Paris, 1931, p. 123.)

Irénée aurait entièrement souscrit à cette position d'Aristote, puisque, pour lui, ne subsisteront éternellement que les êtres qui, librement, se seront donnés à Dieu pour être directement animés de sa vie divine, en la Personne de son Verbe fait chair.

disparition, à moins qu'elle ne soit unie à Dieu en qui elle trouve la plénitude (parachèvement) de son existence.

Cette dernière donnée apparaîtra clairement dans le second caractère du statut originel des natures qui, selon l'Évêque de Lyon, est ouverture au « devenir » dans la promotion.

2) LA « SURVIE » DES ÊTRES CRÉÉS, OU LEUR « SALUT » DANS LA PROMOTION.

Sur ce thème, il nous paraît qu'on peut articuler la pensée d'Irénée sur trois propositions.

a) « *Dieu a tout créé pour que tout subsiste* » (Sag., 1/14).

S'il est dans la logique du créé de dépérir, cependant, « Dieu n'a pas fait la mort » dit l'Écriture (Sag., 1/13), et elle ajoute : « Dieu a tout créé pour que tout subsiste » (*ibid.*, 1/14). Comment expliquer cette antinomie entre la loi de mort inscrite dans la nature de tous les êtres créés, et la volonté créatrice de Dieu ? Comment est-il possible, en effet, d'envisager une durée éternelle pour des êtres qui ne jouissent, en vertu de leur participation initiale, que d'une existence temporelle ?

Irénée, en parlant de la création, ajoute très souvent, nous l'avons constaté déjà, les formules *ut sit* ou *ut sint* qui, selon toute probabilité, traduisent la formule grecque *eis to einai*, et que l'on doit traduire en français par la formule : « pour qu'ils subsistent [32] ».

> Ainsi c'est Dieu qui leur accorde initialement d'exister, et, ensuite, de subsister *(Ita ut sic fierent, et, postea,* ut sint, *eis donat).*
> (II, 34/2)

> Il est seul à tout soutenir dans l'existence et c'est Lui-même qui accorde à tous de subsister *(Solus continens omnia et omnibus,* ut sint, *ipse praestans).* (II, 1/1; *id.* IV, 20/6)

Une étude comparée des textes, où se trouvent ces expressions *ut sit* ou *ut sint*, fournit deux critères sérieux à l'appui de la traduction proposée.

Le premier est tiré de la Sagesse. De toute évidence ici, comme en bien d'autres endroits, c'est elle qui a fourni son vocabulaire à la jeune Tradition ecclésiale que suit Irénée. Les textes parlent d'eux-mêmes :

32. Cf. I, 22/1; II, 10/2; II, 35/3; III, 8/3; III, 20/2; IV, 36/6.

Dieu n'a pas fait la mort,
Il ne se réjouit pas de la perte des vivants.
Il a tout créé pour que tout subsiste
(creavit enim ut essent ; omnia ektisen gar eis to einai ta panta).
(Sag., 1/13-14)

Le second critère nous est donné par Irénée lui-même, quand s'appuyant sur le principe énoncé : « ita ut sic fierent, et, postea, ut sint eis donat » (II, 34/2), il dit de l'homme : « capit et animas primum non existentes, dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit » (II, 34/4). En rapprochant les deux formulations, il apparaît que l'expression « ut sint » de II, 34/2 correspond effectivement au verbe « subsistere » de II, 34/4. Voici, juxtaposé, le principe valable pour l'ensemble du créé et son application à l'homme :

1. *Ut sic initio fierent* [...] *|Deus| eis donat,*	1. *Deo itaque vitam* [...] *donante, capit et animas primum non existentes cum eas et esse* [...] *voluerit*
2. *et, postea, ut sint,* (II, 34/2)	2. *|Deo|* [...] *perseverantiam perpetuam donante* [...] *dehinc perseverare, cum eas Deus* [...] *et subsistere voluerit* (II, 34/4)

L'expression *ut sit* (II, 34/2) est synonyme de *ut viveret* quand il s'agit de l'homme :

> Si, en effet, l'homme créé par Dieu pour « vivre » *(factus fuerat a Deo homo ut viveret)* avait [...] perdu la vie sans espoir de retour et s'était vu définitivement jeté dans la mort, Dieu eût été vaincu.
> (III, 23/1)

Ce qui était déjà affirmé en III, 5/3 :

> Le vrai Dieu qui a fait et constitué toute la race humaine et, par sa création, la nourrit, l'accroît, l'affermit, lui donne de subsister *(et eis praestaret* ESSE). (III, 5/3)

Ainsi, au niveau du créé en général, les expressions *ut sit* ou *ut sint* entendaient le rappeler, Dieu a donné initialement à ses créatures une base solide de départ (cf. les verbes *constabilire* (III, 5/3), [...] *firmare ou confirmare* (III, 24/2). Mais son objectif était de continuer sa libéralité pour permettre à chacun – suivant une hiérarchie préétablie – d'atteindre son épanouissement, aussi bien en qualité qu'en durée.

C'est la même idée que voulait exprimer une autre appellation « *Deus vivus* », à laquelle la jeune Tradition donnait une signification plus profonde que celle exprimée par la traduction habituelle le « DIEU VIVANT ». En réalité, « *Deus vivus* » rappelle déjà que Dieu est le seul qui soit VIE, en opposition aux idoles des dieux morts. Elle avait, en plus, le sens du « DIEU DE VIE », c'est-à-dire du Dieu qui donne vie et qui n'a créé que pour la vie :

> Il a tout créé pour que Tout subsiste *(ut essent)*.
> Toutes les créatures sont objet de salut (elles ont une issue sur la vie; un salut est à leur portée),
> en elles, il n'y a aucun poison de mort. (Sag., 1/14)

« La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant » *(gloria enim Dei homo vivens)* (IV, 20/7). Il faut « pour le Dieu vivant, des fils vivants » (IV, 31/2). Telle est la portée à donner à la dénomination : « *Deus vivus* » :

> Le Christ ajoute : Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, car tous sont vivants pour Lui (Lc., 20/38). Par là, Il a fait clairement connaître Celui qui du Buisson parla à Moïse et déclara être le Dieu des Pères, c'est Lui le Dieu des vivants [...]. C'est Lui qu'avait annoncé le prophète Daniel, lorsque Cyrus, roi des Perses, qui lui demandait « pourquoi n'adores-tu pas Bel ? », il répondit : « parce que je ne vénère pas des idoles faites de main d'hommes, mais le Dieu qui donne Vie *(vivum Deum)*, qui a fait le ciel et la terre et a autorité sur toute chair » (Dan., 14/4-5). Il disait encore : « j'adorerai le Seigneur, mon Dieu, parce que c'est Lui qui donne Vie *(hic est Deus vivus)* » (Dan., 14/25). Ainsi le Dieu qu'adoraient les prophètes, le Dieu qui donne Vie *(Deus vivus)*, c'est Lui le Dieu des vivants, ainsi que son Verbe qui a parlé à Moïse. (IV, 5/2) [33]

33. L'appellation « Dieu vivant » ou mieux « le Dieu qui donne VIE » était courante dans la tradition :
« Nous combattons le combat d'épreuve de Dieu qui donne VIE *(Theou zôntos)* et nous nous exerçons en cette vie, afin d'être couronnés en l'autre. » (La couronne de l'incorruptibilité, 2e Hom., 7/3-5.)
« Ce qui le sauve c'est de ne pas avoir abandonné le Dieu qui donne VIE » *(Theou zôntos)*.
Dieu d'Abraham (...) Dieu des vivants. (*Epid.*, 8.)
Ce dernier texte inspiré de la réponse même du Christ aux Sadducéens (Lc., 20/38) était alors l'une des preuves scripturaires de la survie consciente des hommes après leur mort :
« Les paroles « JE SUIS [...] » prouvent que ces personnages existaient encore après leur mort et qu'ils étaient des hommes du Christ. » (JUSTIN, *Dial.*, 63.)

C'est la même idée qui avait été développée au chap. II, 7/1. Quoique dirigée contre les gnostiques et rédigée dans le cadre de leur dialectique, l'argumentation replacée dans la perspective de l'enseignement apostolique conserve sa valeur foncière. Elle se résume ainsi : quelle gloire pourraient faire rejaillir, sur un Créateur éternel et incorruptible, des créatures mortelles et corruptibles. Les hommes eux-mêmes, qui pourtant sont temporels *(qui sunt temporales)*, ne voient, en effet, aucun motif sérieux de gloire dans tout ce qui n'est que provisoire, mais uniquement dans ce qui dure longtemps. Ce qui aussitôt fait *(quae autem statim ut facta sunt exterminantur)* est appelé à se corrompre déshonore plutôt qu'il n'honore celui qui l'a fait. Ce serait donc une honte pour un Créateur éternel de reconnaître « son image » dans du corruptible ou du dissoluble.

b) *La survie des êtres ne se réalisera que dans une économie de promotion.*

« Dieu a tout créé pour que tout subsiste » (Sag., 1/14), et pourtant, en vertu de leur création, toutes les natures laissées à leurs seules forces initiales sont sujettes à dépérition. C'est dans la solution de ce dilemme que nous allons entrevoir un nouvel aspect de la pensée chrétienne sur le « devenir-promotion » des êtres.

A nouveau, c'est la distinction « nature/existence » qui rend compréhensible cet aspect capital.

Au niveau de la nature, pour maintenir les êtres dans l'existence, il ne peut être question de changer ce qu'ils ont de plus spécifique. Sauver une nature veut dire la « sauve-garder » et non pas la transformer, la « dénaturer » ou lui en substituer une autre.

Au niveau de l'exister, il en va tout autrement. Le statut originel de tout être créé étant temporaire, la sauvegarde ou le salut des natures ne peut, dès lors, se concevoir que dans un changement de statut existentiel. Leur premier statut existentiel doit être assumé dans un supérieur.

> Ce qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité *(quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet)*. (IV, 11/2)

Dans une note à propos du mot « maturité » *(akmèn)*, A. Rousseau explique et justifie les trois mots grecs qu'il a choisis pour traduire le latin : *archèn... mesotèta... akmèn.* A ce sujet, il relève le

« parallélisme étroit des deux phrases (IV, 11/1 et IV, 11/2) construites sur le même schéma tripartite », la première s'applique à Dieu et la seconde au créé.

IV, 11/1 : *Dieu*		IV, 11/2 : *le créé reçoit*	
eplase	*(plasmavit)*	kai archèn	*(initium)*
eis auxèsin	*(in augmentum)*	kai mesotèta	*(mediatatis)*
kai akmèn	*(et incrementum)*	kai akmèn	*(adjectio)*

Le devenir des êtres créés n'est pas permanence dans un statu quo. Il est création-promotion. Les êtres ne sont pas « achevés » *(teleioi)*, à leur origine. La création, ou mieux leur création, doit se continuer. Ils sont en gestation de création selon le sens étymologique exigé par le participe futur *creaturae*.

C'est pourquoi, déclare Irénée, les êtres « temporels », ceux qui sont appelés à disparaître, n'ont été créés que « selon une certaine disposition ».

> Le Père a tout fait par Lui-même, aussi bien les visibles que les invisibles, les sensibles que les intelligibles, aussi bien les temporels – en vue d'une certaine disposition *(sive temporalia propter quamdam dispositionem)* – que ceux qui sont appelés à jouir d'une vie permanente et définitive. (I, 22/1) [34]

La « disposition » ou l'« économie », dont il parle, est en réalité un ordre hiérarchique en vertu duquel les uns, les temporels, n'ont été prévus que pour être assumés par ceux qui sont appelés à participer à la vie éternelle. C'est à ce titre que les premiers sont dits « sous-jacents » aux deuxièmes :

34. « Ceux qui sont appelés à jouir d'une vie éternelle » *(Sive sempiterna-aeonia)*. D'aucuns voudraient y voir une erreur de manuscrit pour « omnia ». D'autres, la majorité, inclinent pour une traduction latine défectueuse du mot grec *aiônia*. C'est l'interprétation qui cadre avec les textes parallèles (*illa quae super coelum et quae non praetereant* [...] *angeli* [...] : II, 30/3; cf. I, 10/3 et I, 22/1 cité p. 65. Si Irénée appelle certaines entités créés « *sempiterna* » ou « *aiônia* », *ou* « *quae non praetereant* », ce n'est pas en vertu d'une incorruptibilité qui leur serait naturelle, mais au nom de l'appel prévu pour elles, dans le plan divin (*omnibus consonantiam et ordinem suum* (II, 2/4). D'ailleurs, cet appel n'est prévu, est-il dit à la fin du même chapitre II, 30/9 que dans la médiation du Verbe, dont les esprits célestes, eux-mêmes, ont besoin.
« Que personne ne se trompe, dit Ignace d'Antioche, même les êtres célestes [...], s'ils ne croient pas au sang du Christ, pour eux aussi il y a jugement. » (*Smyrn.*, 6/1.)

> C'est d'un seul et même Dieu que tout le créé a reçu son existence; toutefois, selon une économie qui dispose et harmonise les uns à être sous-jacents à d'autres *(qui tamen aptat secundum subjacentium naturas et dispositionem)*. (II, 35/4)

Le devenir *(fieri)* des êtres comporte donc trois aspects :
1) Ils sont venus à l'existence, alors qu'ils n'étaient pas *(facta sunt cum non essent)*.
2) Ils sont ensuite appelés à durer *(subsistere, ut sint)*.
3) Mais ils ne peuvent subsister au-delà de leur temps qu'en montant dans l'échelle de l'existence, autrement dit, en étant assumés dans un être, au statut existentiel supérieur au leur.

Telle est la loi de promotion que Dieu a prévue pour le créé et qui s'applique tout particulièrement à l'homme :

> Parce que Dieu est unique et Père, Lui qui à la fois a fait le monde et a façonné l'homme, qui a donné à sa création une LOI de PROGRÈS *(incrementum)*, l'appelant d'une condition inférieure à une condition meilleure, celle d'être auprès de Lui *(et in creatura sua donavit* INCREMENTUM *et de minoribus suis ad majora, quae apud ipsum sunt, vocans)* [35]. Exactement comme l'enfant conçu dans le sein accède à la lumière du soleil ou comme l'épi qui, après avoir crû sur la tige, est mis en sécurité dans le grenier. Mais c'est bien un seul et même créateur qui, d'une part, a façonné le sein maternel, et, de l'autre, a créé le soleil; un seul et unique Seigneur qui a fait sortir la tige et, de l'autre, a fait croître l'épi, l'a multiplié et lui a préparé un grenier. (II, 28/1) [36]

En clair, si les hommes, pour être sauvés, doivent conserver leur nature humaine, il leur faut, par contre, au niveau de l'existence, passer de leur statut originel limité à un statut définitif. Au niveau existentiel ils doivent devenir « autres » que ce qu'ils ont été faits : « ALIUD *esse* [...] *praeterquam quod facti sunt* » (IV, 37/6). La tradition postapostolique ne concevait le « devenir » des êtres créés et de l'homme

35. Irénée aime beaucoup parler des biens que Dieu a préparés en ce monde pour l'homme, et des biens « venant directement » de Lui et qu'Il leur réserve. Il y a donc tout lieu de croire que le substantif passé sous silence par l'auteur est *bona :*
« [...] *et de minoribus |bonis| suis ad majora |bona|* ».

36. Pour illustrer l'idée que toutes les créatures, et spécialement l'homme, sont en devenir et qu'elles doivent faire de ce devenir une promotion, l'image la plus utilisée était celle de la plante ou de l'arbre (cf. 1re Clém., 23/4; 2e Clém., 11/3; *A.H.*, IV, 18/4). Elle était d'ailleurs profondément biblique puisqu'elle est employée déjà dans la Genèse. La même comparaison est utilisée par Irénée pour marquer le rapport vital existant entre l'A.T. et le N.T. (cf. p. 23-24).

en particulier que dans une économie de progrès *(incrementum)* et de promotion (*ordo promotionis*, V, 31/1).

> Mais certains, qui passent pour croire avec rectitude, négligent l'ordre suivant lequel devront progresser les justes, et méconnaissent le rythme selon lequel ils s'exerceront à l'incorruptibilité. (V, 31/1)

c) *Une promotion qui n'est possible que dans le cadre d'une interaction entre le Créateur et la créature.*

Il reste qu'on voit mal un même être passer, sans aide extérieure, d'un plan inférieur correspondant à ses forces originelles, à un plan supérieur. Irénée nous montre dans les très beaux passages IV, 11/2 et IV, 38 déjà cités pages 93-94, que la promotion du créé, et spécialement celle de l'homme, ne peut être envisagée que sous le jour d'une interaction entre l'amour créateur divin, et les créatures bénéficiaires de ses bienfaits.

Ajoutons ici quelques autres passages qui feront apparaître un aspect complémentaire et original de la pensée d'Irénée, et, à travers lui, de l'Écriture. En effet, alors que pour les gnoses le salut de l'homme est toujours présenté dans la perspective d'une sanctification obtenue par la purification de l'homme par l'homme, dans la Révélation, au contraire, le salut ou le parachèvement de l'homme est présenté comme un « fruit », c'est-à-dire comme un « produit » nouveau issu de l'alliance entre le divin et l'humain.

L'homme étant nécessairement inachevé à sa création, Dieu a voulu que son épanouissement final soit en réalité une promotion et cela à un double titre. D'une part, grâce à différentes économies harmonieusement rythmées les unes par rapport aux autres (cf. IV, 38/3), le Père se rend toujours plus présent à son enfant pour le faire passer du plan temporel créé au plan éternel incréé. Mais, d'autre part, ce passage – cette « pâque » – loin de se dérouler dans la nécessité, ne doit se parfaire que dans la dignité de l'homme acceptant librement et avec amour la proposition du Père et se donnant à Lui, en la personne de son Fils :

> /Le Christ Fils de Dieu/ était manifesté aux hommes de la manière que Dieu avait voulu, afin que ceux qui mettraient en Lui leur confiance pussent progresser sans cesse et, par les Testaments, grandir jusqu'au parachèvement du salut. Car il n'y a qu'un seul salut et qu'un seul Dieu; mais, pour parachever l'homme, il y a des préceptes multiples, et non peu nombreux sont les degrés qui le mènent jusqu'à

> Dieu. Eh quoi! A un roi terrestre, qui n'est qu'un homme, il est loisible d'octroyer fréquemment de grands avancements à ses sujets : et il ne serait pas permis à Dieu, qui demeure identique à Lui-même, de distribuer toujours plus abondamment sa grâce au genre humain et, par des dons toujours plus grands, d'honorer sans cesse ceux qui lui plaisent. (IV, 9/3)

C'est pourquoi Irénée présente plusieurs fois le salut-apogée de l'homme comme une « maturation » (*maturescere* en latin, *akmê* en grec), ou comme le « fruit » d'une gestation de l'humain par le divin :

> Ainsi donc, il n'y a qu'un et même Dieu [...]. C'est Lui qui a fait les choses temporelles pour l'homme, afin que, croissant parmi elles, il produise pour fruit l'immortalité *(uti maturescens in eis fructificet immortalitatem)*, et qui fait venir les éternelles à cause de son amour pour l'homme afin de montrer aux siècles à venir l'insondable richesse de sa bonté. (IV, 5/1)

> Ainsi donc, les hommes verront Dieu afin de vivre, devenant immortels par cette vue et atteignant Dieu *(per visionem immortales facti et pertigentes usque in Deum)*. (IV, 20/6)

> Ainsi Dieu a-t-il fixé toutes choses à l'avance en vue de l'achèvement de l'homme, et de la réalisation et de la manifestation de ses économies, afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit « configurée à l'image de son Fils » (Rom., 8/29), et qu'un jour enfin l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu *(et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum)*. (IV, 37/7)

> Le fruit de l'œuvre de l'Esprit, c'est le salut de la chair : car quel pourrait être le fruit visible de l'Esprit invisible, sinon de rendre la chair mûre et capable de recevoir l'incorruptibilité. (V, 12/4)

> [...] Tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir en lui le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée en vue de l'immortalité *(illud quod est sui arbitrii et suae potestatis maturantia ad immortalitatem)* et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu.
> (V, 29/1; cf. *Epid.*, 99)

Ces belles affirmations de l'Évêque de Lyon nous font comprendre par une image très vivante – celle de la fructification – que la promotion de l'homme ne peut être envisagée que dans le cadre d'une alliance librement consentie entre lui et son Créateur. Elles nous prouvent ainsi que l'objectif du Créateur était que les êtres s'enra-

cinent dans l'existence et qu'ils atteignent même leur plénitude en Lui. Toutefois, dans toutes ces phases, celle du développement, celle de la maturation, comme celle de la création, Dieu reste le principe actif premier, alors que la créature reste celle qui, par définition, « reçoit ». Répétons-le, le propre de Dieu est d'être l'Exister, alors que le propre du créé est de recevoir son exister initial, ensuite, la prolongation et enfin l'épanouissement de cet exister en Lui. Dieu seul est *nullius indigens* et *ipse Sibi sufficiens*. Tout créé, l'homme compris, est, par définition, l'*indigens : « subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit* » (III, 8/3). Il est le « réceptacle de la bonté /divine/ et l'instrument chantant sa glorification *(Exceptorium bonitatis et organum clarificationis ejus)*, l'homme reconnaissant envers Celui qui l'a fait ». (IV, 11/2; cf. p. 104.)

Tel apparaît le devenir de tout être créé et tout spécialement celui de l'homme. « Devenir » *(fieri)* est une des notes essentielles du créé [37]. On ne saurait trop insister sur ce point. Certains courants de pensées philosophiques, surtout le courant platonisant et une majorité de gnoses, en vertu de leur notion de création par émanation, ont pratiquement soustrait l'homme, du moins l'homme intérieur et essentiel, à tout devenir. Elles parlent de l' « histoire de l'âme ». Mais ce qu'elles appellent « histoire de l'âme » n'est en réalité que le retour de celle-ci à sa condition originelle. L'histoire ne serait qu'un mouvement cyclique où les âmes, à la fin, ne feraient que retrouver leur condition originelle. Pour la pensée chrétienne, au contraire, l'histoire est la prise de conscience du mouvement créateur qui désire amener les êtres créés à une maturité-épanouissement qu'ils n'avaient pas à leur origine, non par la perte d'une partie de leur nature, mais en sauvant intégralement leur nature originelle par une participation à la vie divine éternelle.

La jeune pensée chrétienne voyant tout du point de vue théo-

37. A l'opposé du créé et de son devenir, Irénée aimait rappeler la condition de Dieu, toujours égal à Lui-même :

> « *Toto aequali et simili et uno perseverante* » (II, 13/8); « *Qui semper idem est* » (II, 25/3); « *Non enim transibilis* » (II, 25/4); « *Semper idem et similis existens* » (II, 28/4); « *Sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus* » (II, 34/2).

C. Tresmontant étudie beaucoup plus à fond cet aspect du « devenir » et de la « temporalité » du créé dans les chapitres 3 et 4 de son *Études de métaphysique biblique*, intitulés respectivement : « La temporalité du monde » et « La temporalité de la Genèse ».

centrique et existentiel, a, du créé et de l'homme, une conception essentiellement « dynamique ». Pour elle, au cours de leur phase terrestre, tous les êtres sont en mouvement ou en devenir-promotion. Le nom même donné au principe divin créateur est significatif, puisque *Rûach* (ou *pneuma*) veut dire « souffle » : « *In ipso vivimus et movemur et sumus* » (Act., 17/28, cité III, 12/9). Pour le créé, être ou vivre, c'est être en mouvement *(movemur – kinoumetha)*. Ce « souffle créateur », l'Écriture le fait intervenir dès les premiers versets de la Genèse. Il planait sur les eaux, dit-elle, suivant une image qui est reprise par Irénée[38]. Elle est l'image de l'oiseau qui, dans le but de couver ou de protéger, survole le nid. La création entière est présentée par l'Écriture comme prise dans un immense mouvement où les êtres, partis du point zéro, sont en marche vers Dieu (voir II, 28/1, cité p. 118). Ce mouvement se fait suivant une harmonie préétablie. Les premiers servent de relais aux seconds et permettent à ceux-ci d'atteindre leur parachèvement et, par là même, leur repos-plénitude en Dieu.

Nous aurons encore l'occasion, au fil des pages de l'importante conclusion qu'il nous reste à donner à ce chapitre capital sur la Création, de confirmer cette richesse particulière de la vision irénéenne et traditionnelle.

III. La double originalité de l'ontologie « selon l'Esprit »

Arrivés, en effet, au terme de notre recherche sur le Dogme qu'Irénée lui-même appelle « le fondement de l'édifice de notre foi » (*Epid.*, 6), il nous reste, en rappelant les affirmations essentielles de l'Évêque de Lyon, à souligner l'originalité de l'enseignement irénéen.

Cette originalité nous apparaît double. Elle nous découvre :
– d'une part, *la spécificité du rapport originel entre Dieu créateur et toute créature* – et nous verrons, qu'à ce plan, l'enseignement d'Irénée est la réponse la plus pertinente adressée à l'erreur gnostique, essentiellement émanatiste.
– d'autre part, *une création qui ouvre à une promotion* – et en cela, Irénée rend le meilleur service à l'Église d'aujourd'hui en lui rappelant l'harmonieuse et dynamique vision chrétienne des origines.

38. « *Il a envoyé le don de l'Esprit céleste sur la terre entière, nous protégeant ainsi sous ses propres ailes.* » (III, 11/8.)

A) La spécificité du rapport originel entre Dieu Créateur et toute créature

L'explicitation de la pensée irénéenne que nous avons pu poursuivre jusqu'ici nous a montré à l'évidence que l'Évêque de Lyon s'est attaché, dans le combat qu'il a mené contre l'erreur de la création-émanation,
a) à marquer avec précision les deux seules réalités : Dieu et le créé, en indiquant où se place, entre eux, l'absence radicale de continuité
b) à souligner avec force l'universalité de la création *ex nihilo.*

1) LA TRANSCENDANCE ABSOLUE DE DIEU.

Plus qu'un long développement qui lasserait par ses redites, un tableau comparatif entre les deux pensées chrétienne et gnostique rendra mieux compte, semble-t-il, du véritable contenu du dogme de la création, tel qu'Irénée l'expose.

ORIGINALITÉ DU CADRE ONTOLOGIQUE
ISSU DU DOGME DE LA CRÉATION

La rupture de continuité se trouve

pour la pensée apostolique	*pour les pensées gnostiques*
entre Dieu, l'Incréé (transcendant et Créateur) et tout le créé,	entre le monde sensible (matériel) et le monde intelligible (appelé aussi « spirituel »),
que ce monde créé soit invisible (intelligible) ou visible (sensible).	que ce monde intelligible soit le monde divin proprement dit ou le monde des intelligibles, émané du divin.
Le monde invisible, comme le monde visible, allant naturellement vers une dissolution,	Le monde spirituel des intelligibles, relevant déjà, d'une façon innée, de l'ordre divin,
mais les deux étant cependant, au niveau de l'existence, susceptibles d'accéder, par grâce, à la divinisation.	et le monde matériel ne pouvant d'aucune façon y être amené.

LE CADRE ONTOLOGIQUE DE LA TRANSCENDANCE
ET DE L'ALTÉRITÉ DU MONDE CRÉÉ
(L'ONTOLOGIE « SELON L'ESPRIT »)

Il y a une irréductibilité absolue, au niveau des natures,

<table>
<tr><td>entre l'ensemble des natures créées
c'est-à-dire
le monde minéral
le monde végétal
l'homme
les anges</td><td>et la transcendance inexprimable de la nature divine
qui est unique dans la Trinité des personnes.</td></tr>
</table>

Mais une relation très étroite existe au niveau de l'existence

<table>
<tr><td>entre l'ensemble des natures</td><td>et Dieu Créateur</td></tr>
<tr><td>Créées, aucune n'est par elle-même, aucune ne possède en propre l'existence</td><td>qui seul est l'exister parce qu'Il est « auto-existant »</td></tr>
<tr><td>Toutes ne subsistent que soutenues par la volonté (le Verbe) créatrice (l'Esprit).</td><td>et qu'Il est seul à susciter et à maintenir
dans l'existence tout le créé,
puisque le domaine de l'exister lui est exclusif.</td></tr>
</table>

Ses caractéristiques essentielles :

1) L'ontologie apostolique distingue, dans tous les êtres créés, leur nature (principe de différenciation) de leur exister (principe de relation).

2) Elle se place résolument sur le plan de l'existence, parce qu'elle est théocentrique.

3) Au niveau des natures, vis-à-vis de la nature divine, elle affirme l'altérité absolue des natures créées, y compris celle de l'âme et celle des anges.

4) Au niveau de l'existence, toutes sont « indigentes ». Toutes n'existent que par Dieu et ne subsistent que dans la mesure où elles sont en relation avec Lui.

5) C'est pourquoi, même le corps humain de nature matérielle peut, si Dieu le veut, participer au statut divin de l'incorruptibilité.

6) Du point de vue existentiel où elle se place, l'ontologie post-biblique ne connaît les êtres que sous le jour de leur UNITÉ existentielle et rejette tout dualisme, à l'intérieur du monde créé et à l'intérieur de chaque être créé, y compris l'homme.

LE CADRE ONTOLOGIQUE DU DUALISME GNOSTIQUE

Il y a une opposition d'incompatibilité et même d'hostilité

entre le monde matériel sensible	et le monde immatériel, intelligible
qui comprend le monde minéral le monde végétal le monde animal le corps humain	qui comprend Dieu : principe premier de ce monde et les entités intelligibles; esprits célestes, âme humaine ou « moi essentiel »
Ce monde matériel sensible	*est opposé au monde intelligible*
qui est d'origine terrestre de nature matérielle de statut existentiel corruptible [39]	qui est d'origine céleste de nature immatérielle de statut existentiel incorruptible [40]

Ses caractéristiques essentielles :

1) L'ontologie gnostique ignore la distinction, dans les êtres, entre leur nature et leur existence. Celle-ci serait essentiellement liée à la nature.

2) Ayant pris l'homme comme seul critère de vérité, elle reste centrée sur lui. Elle est anthropocentrique. Elle se place au niveau des natures.

3) Au niveau des natures, elle affirme que les êtres intelligibles : l'âme ou le « moi essentiel », les esprits célestes, sont apparentés à la nature divine.

4) Au niveau de l'existence, ces êtres intelligibles participent naturellement au statut divin de l'incorruptibilité.

5) A l'opposé, les êtres matériels ne peuvent connaître qu'un statut de corruptibilité.

6) L'ontologie gnostique est ainsi dominée par le dualisme irréductible entre le monde sensible et le monde des intelligibles. Puisque l'homme serait aux confins de ces deux mondes, on retrouverait, en lui, un fossé d'incompatibilité, voire d'hostilité, entre son corps et son « moi essentiel ».

39. Chez Philon ce monde est appelé « profane ».

40. Chez Philon ce monde est appelé « sacré ». Le Logos en est le « Grand Prêtre ». Pour Origène, ce monde est dit « spirituel ».

La comparaison entre la pensée apostolique et les systèmes gnostiques se ramènent en définitive à ce schéma fondamental :

Pour la pensée apostolique il y a	*Pour les systèmes gnostiques il y a*
Dieu l'Incréé (transcendant et créateur)	le monde intelligible appelé aussi spirituel { soit divin / soit émané du divin }
et	et
le monde créé { – invisible intelligible / – visible matériel }	le monde matériel

2) L'UNIVERSALITÉ DE LA CRÉATION « EX NIHILO ».

Le système émanatiste prônait donc un double mode de création : l'un pour les entités intelligibles, et un autre différent pour les entités sensibles. Et il concevait même à l'intérieur des êtres, de l'homme en particulier, un mode pour leur matière (le corps), et un autre pour leur forme (l'âme ou « moi essentiel »).

Contre cette double erreur, l'Évêque revient sans cesse pour préciser que le mode de création *ex nihilo per Verbum et per Spiritum* s'étend aux êtres intelligibles comme aux sensibles, à leur forme comme à leur matière, c'est-à-dire à l'universalité des êtres comme à leur intégralité.

a) *Tous les êtres sans exception ont été créées* « *ex nihilo* ».

Les deux grands textes d'Irénée (I, 22/1 et II, 30/9), qui ont orienté notre recherche au cours de ce chapitre, soulignaient clairement cette universalité.

On aura remarqué que le mot *omnia* revient souvent. Aucun être n'échappe à cette universalité : « *ex omnibus autem nihil substractum est* » (I, 22/1). On pourrait multiplier les citations irénéennes sur ce thème. Qu'il suffise d'avancer celle-ci en I 10/1 qui a l'avantage

d'expliciter son assise scripturaire, et qui ouvre une ébauche du Symbole des Apôtres :

> *Ecclesia enim ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem « qui fecit coelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt ».* (I, 10/1)[41]

Il convient également de souligner qu'en II, 30/9, Irénée, par souci évident de répondre exactement à l'erreur qu'il combat, reprend dans sa réponse le cadre dualiste « sensible-intelligible » des gnostiques, pour affirmer que les êtres intelligibles, invisibles, célestes, appelés à participer à l'éternité divine, ont été créés selon le même mode et au même titre que les sensibles, visibles, terrestres destinés, dans le plan divin, à n'être que temporels :

Omnia per ipsum fecit Pater
sive visibilia — *sive invisibilia,*
sive sensibilia — *sive intelligibilia,*
sive temporalia [...] — *sive sempiterna.* (I, 22/1)

Omnia [...] *unus et idem fecit*
alia quaedam temporalia — *alia vero aeterna*
quaedam terrena — *et quaedam coelestia.* (I, 10/3)

Solus Pater condens et faciens omnia
visibilia — *et invisibilia,*
sensibilia — *et insensata (?) (insensibilia)*
terrena — *et coelestia,*
Verbo virtutis suae et omnia aptavit
et disposuit Sapientia sua. (II, 30/9)

Même affirmation en III, 8/2 et 3 (cité p. 70), où se trouve rappelé que toutes les créatures diffèrent radicalement du Verbe Créateur, précisément parce que toutes, et au même titre, ont été créées par Lui. Affirmation reprise dans l'*Epideixis :*

> Tout ce qui existe, autant qu'il en est dans les cieux, rend gloire à Dieu le Père de toutes /choses/; c'est Lui qui, par son Verbe, a donné au monde entier d'exister, et, dans ce monde, il y a aussi les anges. (*Epid.*, 10; cf. *Epid.*, 8 et 4)

C'est encore pour proclamer que tous les êtres sans exception ont été créés selon un même mode et au même titre, qu'au chapitre II,

41. C'est une citation du Ps. 145/6 reprise dans les Actes : 4/24 et 14/15, citée en I, préf., 1; II, 1/1; II, 30/1; II, 35/2; III, 4/2; III, 10/6; III, 12/9.

30/6 (cité p. 136), Irénée attaque ceux qui enseignent que le monde sensible serait l'œuvre du Démiurge *(a demiurgo facta sunt)*, alors que les entités intelligibles, dites spirituelles *(quotquot autem spiritaliora his)* seraient venues à l'existence en vertu d'un enfantement spirituel *(per enixionem spiritalem)*. Cette vue dualiste, précise l'Évêque de Lyon, est en contradiction formelle avec la Révélation.

b) *L'intégralité de chaque être a été créée « ex nihilo ».*

Ci-dessus Irénée s'en prenait surtout au système émanatiste. Mais il prend bien garde d'oublier les partisans de la création-information qui distinguent dans les réalités sensibles leur matière et leur forme. Contre eux, il a affirmé avec la même force que les formes ont été créées au même titre que la matière :

> C'est Lui-même et de Lui-même [c'est-à-dire par ses deux Mains, le Verbe et l'Esprit, cf. II, 30/9] que Dieu est l'auteur de la substance des êtres créés et du modèle des choses faites et de la forme des parures dans le cosmos *(Ipse a semetipso substantiam creaturam et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum)*. (IV, 20/1) [42]

Il est impensable, pour l'Évêque de Lyon, qu'on puisse mettre une relation de préexistence entre les formes créées et Dieu, qui est sans forme (*qui infiguratus est cum ea quae figurata est*, II, 12/1). Autant le Verbe-Dieu est cause efficiente, autant il n'est pas cause exemplaire (cf. p. 69-73). La forme représente pour chaque être une richesse, mais aussi une limite. C'est ce que laisse entendre le qualificatif « fini », au sens de finition, qu'emploie notre Auteur. Il indique à la fois une perfection pour l'être qui en bénéficie, mais aussi une limite dans cette perfection. Il serait contradictoire pour Irénée de soutenir que des formes limitées aient été pré-existantes en Dieu, même selon un mode intelligible, alors qu'en Dieu, tout est infini et que tout est la simplicité même. C'est pourquoi tout l'être créé *(substantia)* est

42. Nous avons préféré changer ici la traduction de A. Rousseau pour éviter de donner à la traduction de *a semetipso* une portée émanatiste. L'expression ne veut pas dire que Dieu « a tiré de Lui » la substance des choses, mais qu'Il n'a fait appel qu'à Lui-même et à ses deux Mains (le Verbe et l'Esprit) pour tout créer *ex nihilo*. Par contre, c'est avec joie que nous retranscrivons sa note (Livre IV, p. 627, n. 1) : « On aura noté le parallélisme remarquable des deux phrases par lesquelles s'ouvre et se clôt, dans ce paragraphe, le développement consacré à l'activité créatrice de Dieu.
Or, ce parallélisme fait ressortir que Dieu est au même titre l'auteur à la fois de la matière et des formes données à cette matière. »

venu à l'existence par la seule expression de sa volonté toute-puissante : « *suae voluntate et virtute substantia usus* » (II, 10/2); « *est substantia omnium voluntas ejus* » (II, 30/9). « C'est de Lui-même que Lui-même a pris le modèle et la forme des êtres créés » *(ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt accipiens)* (II, 16/3) au même titre que leur matière [43].

On ne pouvait élaborer un enseignement plus ferme et plus clair, et à la fois plus enraciné dans l'Écriture, que ne l'a fait l'Évêque des Gaules par rapport au premier dogme de la foi si profondément méconnu par les gnoses. C'est le premier titre d'Irénée à notre reconnaissance que d'avoir explicité, avec une telle fermeté de pensée et de doctrine, les éclairages scripturaires sur le rapport entre Dieu et la créature, l'homme en particulier. En ce sens, il mérite pleinement le titre glorieux que les générations chrétiennes lui maintiennent, de « Défenseur du Dépôt », et il reste, pour aujourd'hui, face aux rééditions gnostiques actuelles, un véritable maître de vérité.

Il a cependant un autre titre, non moindre, à notre gratitude, celui d'avoir développé, toujours en dépendance étroite de l'Écriture, une vision de la création éminemment vivante et dynamique.

B) La création – promotion

De même, en effet, qu'il importait de souligner la perspicacité remarquable d'Irénée par rapport aux nœuds vitaux des systèmes gnostiques, il nous apparaît particulièrement opportun de relever les trois affirmations maîtresses qui donnent à sa notion de création sa portée la plus positive.

1) LA PRIMAUTÉ DIVINE DANS LA CRÉATION.

La première de ces affirmations, si fortement marquée par Irénée – nous l'avons entendue tout au long de ce chapitre – est la primauté absolue de Dieu.

> *Didicimus enim ex Scripturis principatum tenere super omnia Deum.* (II, 28/7)
>
> Dieu doit être le premier en tout, et la volonté divine souveraine. Tout le reste *(reliqua omnia)* doit lui obéir, être ordonné vers Lui et

43. Cf. *supra*, p. 73-76.

se donner à son service. *(Principari debet enim Deus in omnibus, et dominari voluntas Dei; reliqua omnia autem huic dedere et subdita esse et in servitium dedita).* (II, 34/4)

Dieu est et ne peut être que le premier en tout, Lui qui est transcendant à toutes les natures créées, et maître absolu de leur existence.

Nous avons vu que la gnose, en vertu de ses présupposés, avait tenté, sous le couvert de mythes, de faire de l'intelligence humaine ou du « moi essentiel » un dieu en réduction (une parcelle divine). Cette divinisation avait abouti, chez certains, à donner à la conscience humaine une valeur démesurée l'autorisant à aller par-delà le bien et le mal.

A l'opposé, Irénée montre que, pour la pensée chrétienne, la première contre-vérité n'est pas tant de mettre Dieu au niveau de la matière (idolâtrie), que de le mettre en relation de parenté avec les entités intelligibles et avec leur possible perversité.

D'où l'accent mis, au niveau des natures, sur la formulation « *ex nihilo* » *(ex eo quod non erat)* pour rappeler l'absence radicale de continuité entre la nature divine et la nature créée.

Même insistance au niveau de l'existence. Dieu seul possède l'Exister en propre. Tous les êtres ne sont « existants » qu'en dépendance de Lui et de son Esprit. Lui seul est donc naturellement incorruptible. Cette primauté totale dans le domaine de l'existence réserve au Père commun l'initiative d'abord sur l'origine de tous les êtres. Cette initiative demeure ensuite tout au long de leur devenir, et elle sera plus marquante encore, pour l'homme, nous le verrons, dans la phase finale de sa communion à la vie divine.

Ce dernier mode de communion n'a pas été donné à l'origine. Le vouloir de Dieu, en créant l'homme, consistait à poser dans l'existence un être qui possède la dignité d'être lui-même à part entière, et capable, en même temps, de se donner librement. Être soi à part entière requiert que l'on possède sa nature à soi, et aussi son existence à soi. De par la création, l'homme possède une nature à lui qui est totalement distincte et différente de celle de Dieu; quant à l'existence, puisque celle-ci est le domaine exclusif du Créateur, l'homme ne peut avoir une existence à lui qui serait indépendante de celle de Dieu; la création, au contraire, consiste précisément en ce que les créatures bénéficient de l'Exister divin selon un mode limité qui leur est propre (c'est pourquoi on peut l'appeler créé).

Telle est la primauté divine que nous découvre le dogme de la création. Seul Dieu est créateur. Il est *un*, mais aussi Unique. Sa place, son titre, son Nom ne peuvent être communiqués. Aucune créature ne peut servir d'intermédiaire. Toute créature n'a été, n'est et ne sera que *par* Dieu.

2) LA DIGNITÉ DU CRÉÉ DANS LA CRÉATION.

Mais si la primauté divine est absolue, elle n'est pas despotique. Elle est, en réalité, grandeur et magnanimité.

Dans les modes de création par émanation, l'être créé n'est à son origine qu'une individualité. Sa richesse ontologique est négative et dévalorisée par rapport à celle dont il jouissait dans son état de préexistence. Son individualité se définit alors essentiellement par ses limites.

Dans la notion de création *ex nihilo*, au contraire, tout ce que possède l'être créé représente pour lui du positif par rapport à la non-existence, même si ce positif est limité. Car tout être est posé dans l'existence comme un « lui », comme un « autre » vis-à-vis du créateur. Non seulement il possède en propre sa nature qui bénéficie de l'Exister divin selon ses capacités spécifiques, mais il a aussi ses lois propres, que Dieu Lui-même, en premier, respecte.

Mieux encore, cette noblesse initiale est également « devenir » : l'être créé *ex nihilo* n'est pas originellement « terminé » *(teleios)*; il est engagé dans le mouvement ascendant de promotion que lui imprime le « souffle de l'Esprit ».

Ceci vaut d'abord pour l'homme. Irénée souligne avec une sorte d'insistance que Dieu, en créant l'homme, n'avait recherché que l'épanouissement de celui-ci, et non un intérêt personnel. A Dieu qui n'a besoin de rien, qui est le *non indigens* par excellence, que pouvait lui apporter la créature, sinon la joie de la voir heureuse comme Lui qui lui communique son bonheur? Lui, dont la grandeur n'est qu'amour et liberté, ne pouvait que susciter des êtres qui, à son image, seraient liberté et amour, et qui pourraient connaître la joie d'être « comme Lui » et « en Lui » :

> Au commencement non plus, ce ne fut pas parce qu'Il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits *(non quasi indigens* [...] *sed ut haberet in quem collocaret beneficia)* [...]. Ce ne fut pas davantage parce qu'Il avait besoin de notre service qu'Il nous commanda de le suivre, mais

pour nous procurer à nous-mêmes le salut. Car suivre le Sauveur, c'est avoir part au salut, comme suivre la lumière c'est avoir part à la lumière. Lorsque les hommes sont dans la lumière, ce ne sont pas eux qui illuminent la lumière et la font resplendir, mais ils sont illuminés et rendus resplendissants par elle; loin de lui apporter quoi que ce soit, ils bénéficient de la lumière et en sont illuminés. Ainsi en va-t-il du service envers Dieu. A Dieu, il n'apporte rien, car Dieu n'a pas besoin du service des hommes : mais à ceux qui le servent et qui le suivent, Dieu procure la vie, l'incorruptibilité et la gloire éternelle. Il accorde ses bienfaits à ceux qui le servent, et à ceux qui le suivent, parce qu'ils le suivent; mais Il ne reçoit d'eux nul bienfait car Il est parfait *(teleios)* et sans besoin. Si Dieu sollicite le service des hommes, c'est pour pouvoir, Lui qui est bon et miséricordieux, accorder ses bienfaits à ceux qui persévèrent dans son service. Car, de même que Dieu n'a besoin de rien, dans la même mesure l'homme a besoin, lui, de la communion de Dieu *(in quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione)*. Car la gloire de l'homme, c'est de persévérer dans le service de Dieu.

(IV, 14/1; cf. aussi IV, 13/4; IV, 10/4; V, 2/1)

Ce souci du Créateur de respecter la dignité de l' « autre » explique aussi ce mouvement de promotion qu'il a tenu à communiquer à toute la création. Ce mouvement se réalise par paliers, dans un rythme correspondant à la hiérarchie des êtres, et suivant une harmonie pré-établie qui veut que chacun ne survive qu'en s'élevant. C'est cette hiérarchie qui rend compte de la cohérence ou, comme dit Irénée, de la consonance qui règne dans la création (*qui est erga consonantiam quae est in creatura*, II, 15/3), consonance qui rythme la promotion de l'ensemble :

Quam quidem nos de condicione enuntiantes aptabilia dicimus – apta enim est haec rythmizatio his quae facta sunt – huic rythmizationi.

(II, 15/3)

Cet ordre hiérarchisé, cette consonance ont leur répercussion sur le temps. Car, dans la notion de création *ex nihilo*, le temps, loin d'être usure ou dévalorisation, est au contraire fructification et mesure d'une genèse maturante :

En effet, où il y a composition, il y a mélodie; où il y a mélodie il y a temps voulu; et où il y a temps voulu, il y a fructification.

(IV, 20/7)

Ainsi, la création n'est pas simple permanence ou succession dans le statu quo. Elle n'est pas non plus évolution dans le sens où elle ne serait que l'explicitation successive et progressive de virtualités implicitement contenues dans ses capacités originelles. Elle est soulevée par un dynamisme, venu de l'Esprit de Dieu, qui lui imprime un mouvement unifié et ascendant, en vertu duquel, par alliances successives et avec les possibilités existentielles venues de Dieu, elle s'élève jusqu'à la condition divine de l'incorruptibilité.

3) L'ESPRIT, SOUFFLE CRÉATEUR, « DYNAMISME » DE LA CRÉATION.

Tout ce que notre recherche, dans ce chapitre, a pu expliciter de l'enseignement d'Irénée sur la Création, nous a permis de pressentir la place capitale qu'y tient l'Esprit. Il apparaît réellement dans l'enseignement irénéen comme dynamisme de la création.

Mais avant de montrer, en clôturant ce chapitre, la richesse de ce rôle de l'Esprit, il importe sans doute de clarifier rapidement les différents emplois qu'en fait Irénée, car ce terme d' « Esprit » est chez lui polyvalent comme il l'est dans le Nouveau Testament.

Plusieurs fois, l'Évêque de Lyon fait appel au mot « esprit » (ou spirituel) pour désigner une réalité, ou plutôt une force invisible (cf. I, 1/3 et I, 7/2).

> *Puisque l'Esprit est invisible.* (V, 1/2)
>
> *Non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec.* (V, 2/3)

De façon plus spécifique, « esprit » ou spirituel *(spiritus)* désigne une force invisible « céleste » (cf. *Epid.*, 26; IV, 19/1).

Mais généralement, « esprit » (ou « spirituel ») désigne le lien qui unit Dieu aux créatures. C'est ce qui, dans le créé, est « céleste », c'est-à-dire ce qui relève du domaine de Dieu Créateur et Père :

> Tout comme nous avons porté l'image de ce qui est terrestre, portons aussi l'image de ce qui est céleste (1re Cor., 15/49). Quel est ce « terrestre » ? L'ouvrage modelé. Et quel est ce « céleste » ? L'Esprit. (V, 9/3)
>
> Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'Eucharistie et l'Eucharistie, en retour, conforme notre façon de penser. Car nous offrons à Dieu ce qui est « sien », proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit : car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux

choses, l'une terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps, qui participent à l'eucharistie, ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection. (IV, 18/5)

Comment Irénée envisage-t-il ce « céleste », ou mieux, cette participation des créatures, et particulièrement de l'homme, au « céleste » ?

Tout l'éclairage irénéen, jusqu'ici, nous a montré que la participation des êtres au « souffle créateur » est « relation ». Par conséquent, l'Esprit n'est pas, dans les êtres, une réalité qui aurait en soi une existence indépendante, et qui entrerait en composition avec leurs natures. Cette relation est réelle, certes, mais sa réalité réside dans le rapport qu'elle instaure[44].

C'est là qu'Irénée apporte un éclairage complémentaire précis et riche, comme à son habitude, montrant que le dynamisme de l'Esprit, dans la création, consiste à être pour elle principe d'unité et de promotion.

a) *L'Esprit, principe d'unité de la création :*

D'abord, pour chaque être en particulier.

Parce que le « souffle créateur » est le principe qui fait exister, il est, par le fait même, celui qui communique à chaque être son unité

44. « *Rûach* n'est pas une parcelle divine de l'homme, ni une parcelle divine en l'homme, et la somme totale des esprits humains n'est pas l'Esprit de Dieu. » (D. Lys, *Rûach...*, p. 362.)
Voici rapidement esquissées les conclusions du même auteur en ce qui concerne l'emploi du mot *Rûach* appliqué à l'homme dans l'A.T. :
Rûach est éminemment « relation » entre le Créateur et la créature. A la fois il désigne l'acte vivifiant de Dieu et la réalité humaine vivifiée. Il ne désigne pas directement une entité divine distincte de Dieu, ni une entité humaine distincte de la nature humaine, ni même une entité à part qui serait divino-humaine. C'est une réalité théo-anthropologique qui n'est pas malgré tout une entité à part. Elle est relation et relation de dépendance de la créature vis-à-vis de son Créateur (p. 353). C'est une relation qui entend exprimer, d'un côté, Dieu qui vivifie, et, de l'autre, l'homme qui est vivifié (p. 354).
Comme tel, *Rûach* ne désigne pas Dieu, mais Dieu en tant qu'Il est tourné vers sa création et est en relation avec elle. C'est le « souffle » du Créateur qui sauve, à chaque instant, ses créatures de la précarité et de l'inertie de la mort à la fois physique et spirituelle (p. 351).
Rûach est une relation existentielle qui anime l'homme individuellement. Mais elle peut aussi devenir, chez certains prophètes privilégiés, une relation qui les anime, dans l'intérêt du peuple et pour le salut de l'humanité. Dans ce cas, le souffle est plutôt appelé « inspiration ».
Avec Ézéchiel, *Rûach* devient le gage de l'anthropologie des temps achevés, arrhes dont les effets d'animation et d'inspiration seront étendus à tous et renforcés.

profonde. Irénée a, pour traduire ce rôle, l'expression : « *qui continet omnia* », ou cette autre : « *qui capit* » en référence au Livre de la Sagesse 1/7 : « L'Esprit du Seigneur... qui tient unies toutes choses (*to sunechon ta panta)* ».

> Le grain de blé, tombé en terre et décomposé, surgit démultiplié sous l'action du souffle de Dieu qui tient tout uni *(... multiplex surgit per spiritum Dei qui continet omnia).* (V, 2/3)[45]

Ces textes sont révélateurs. Le « souffle créateur » ne tient pas seulement les êtres à la manière d'un vase qui contient un liquide. Le verbe *contineo (sunechô)* a un sens plus fort, il veut dire : tenir uni. Il entend souligner que l'Esprit donne à chaque être cohésion, consistance, bref une unité bien définie (cf. Sg. 1/7 cité *supra*).

Irénée utilise d'ailleurs une autre image : celle de la main qui serre dans son poing :

> Qui comprendra sa main, cette main qui mesure l'incommensurable, qui tend à sa mesure la mesure des cieux, qui serre dans son poing la terre avec ses abîmes, qui contient en elle la largeur, la longueur et la hauteur de toute la création, de celle qui se voit et s'entend, et de celle qui est incompréhensible et invisible... (IV, 19/2)

Tout être créé, y compris l'homme, en bénéficiant de l'Existence de l'Esprit (souffle créateur) du Verbe, possède une unité qui assume tout son être, même si sa nature est formée d'un complexe varié. Cette *unité* ne dépend, quant à elle, que de la volonté créatrice (Esprit) exprimée (le Verbe) par le Père. Et parce qu'elle ne dépend que de Dieu, quand Celui-ci, pour reprendre une image de l'Écriture, rappelle à Lui son « souffle », l'être créé peut se maintenir encore un certain temps, mais, à plus ou moins brève échéance, suivant les natures, il ne peut qu'assister à la dissolution de son unité, chacun des éléments composant sa nature ayant alors repris son autonomie.

Et ensuite, pour l'ensemble du créé.

Le lecteur se rappelle que si Irénée réfute le dualisme existentiel prôné par les gnoses, en vertu d'un prétendu double mode de création, entre les natures visibles et les natures invisibles, c'est au nom de l'universalité du mode de création *ex nihilo* qu'il le fait :

45. Cf. aussi : II, 1/1 – 1/2 – 1/5 – 3/1 – 6/1 – 30/9 – 35/3; III, 11/8; IV, 6/2 – 19/3 – 20/1 – 20/6 – 36/6; V, 18/3; *Ad Aut.*, 1/4.
A noter, dans ces textes, que le sujet est tantôt Dieu, tantôt l'Esprit.

> Dieu [...] affermissant tout par son Verbe et unifiant tout par sa « Sagesse » *(Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia)* (Ps., 32/6). (III, 24/2)
>
> Il y en a qui s'efforcent de soutenir qu'une partie des êtres est matérielle [...] qu'elle a été faite par le démiurge *(a demiurgo facta sunt)*, mais que l'autre partie est spirituelle, celle qui est au-dessus du ciel [...] et qu'elle est venue à l'existence en vertu d'un mode de génération spirituelle *(per spiritalem enixionem)*, à laquelle eux-mêmes participeraient *(quod semetipsos esse dicunt)*. A /ceux-là/ nous prouverons tout d'abord, à partir des paroles du Seigneur, que tous les êtres précités, les invisibles comme les visibles, ont été faits par un seul Dieu *(omnia visibilia et invisibilia ab uno Deo facta)*. Ils [les gnostiques] n'ont tout de même pas plus de poids que les Écritures et, quant à nous, nous ne voulons pas abandonner les déclarations du Seigneur, de Moïse et des autres prophètes qui ont proclamé la vérité, pour nous croire obligés de suivre des gens qui ne disent rien de sensé et qui ne font que délirer [...]. Qu'ils nous expliquent la nature de ces entités invisibles *(dicant nobis quae sit invisibilis natura)* [...] et voilà qui met fin à leur monstrueux blasphème *(et soluta est illorum magna blasphemia)*. (II, 30/6)

En effet, l'Évêque de Lyon aimait souligner la similitude de statut existentiel pour tous les êtres, puisque tous bénéficient de l'existence de l'Esprit créateur, selon un mode unique, spécifique et limité, propre à leur nature créée. C'est précisément à cause de cette réalité originelle que l'ensemble du monde créé jouit, pour Irénée, d'une unité, en regard de l'unité du monde divin créateur.

b) *L'Esprit créateur, principe de promotion pour la création.*

Mais l'Esprit n'est pas seulement facteur d'unité pour chaque être et pour l'ensemble du créé, il imprime à tout le créé une orientation et l'ouvre à une promotion.

Parce que l'Esprit est, pour le créé, relation à Dieu, il lui insuffle la vie. Et cette vie a un sens qui est retour à Dieu : « *apo Theou, pros Theon* ». C'est pourquoi il engage la création, et spécialement l'homme, dans un mouvement ascendant :

> Car, pour tous ceux qui voient, il n'y a qu'un chemin – et ascendant – qu'illumine la lumière céleste; mais, pour ceux qui ne voient pas, il y a beaucoup de chemins enténébrés et qui vont en sens opposé. Celui-là conduit au royaume des cieux en unissant l'homme à Dieu; mais ceux-ci font descendre à la mort, en séparant l'homme de Dieu. (*Epid.*, 1)

Ce mouvement ascendant débouche pour l'homme dans une « Alliance ». C'est ici qu'on perçoit toute l'ampleur à laquelle conduit la distinction fondamentale : Nature/Existence, qui a fait l'objet d'une telle insistance de la part d'Irénée. Car, si la nature était première, toute nature, une fois créée, serait imperméable à toute modification existentielle. C'est ainsi qu'elle serait écartée d'une possible incorruptibilité :

> Par nécessité, tous les êtres retournent aux éléments à partir desquels ils ont été faits. Dieu, disent-ils, est Lui-même soumis à cette loi et ne peut accorder l'immortalité au mortel, ni l'incorruptibilité au corruptible. (II, 14/4)

Si l'existence, en effet, est liée essentiellement à la nature des êtres, changer leur existence reviendrait à changer leur nature. Cela explique pourquoi les théories issues de ces pensées – depuis les docètes jusqu'aux théories rationalistes modernes – sont à priori opposées à toute intervention et même à toute possibilité d'intervention du monde divin à l'intérieur du monde créé. La compénétration de l'Exister divin dans les natures créées aboutirait à saborder celles-ci, et toute interpénétration d'un monde dans l'autre reviendrait à briser l'un ou l'autre. Dans cette perspective, on le comprend, quiconque veut prouver l'immortalité définitive de l'âme est obligé de présenter celle-ci comme une incorruptibilité « naturelle » issue d'une participation originelle de la nature de l'âme à la nature incorruptible divine. On comprend aussi l'impossibilité d'une Incarnation vraie et celle non moins absolue d'une résurrection des corps dans l'incorruptibilité.

A l'opposé, pour la pensée chrétienne primitive qu'expose Irénée, c'est le souffle créateur, l'Esprit, qui a fait surgir dans l'existence toutes les natures, les intelligibles comme les sensibles. Il est premier par rapport à elles, et il leur donne réalité, consistance, accroissement et durée. C'est donc Lui qui commande l'existence des êtres et leur survie. Car, si l'homme ne peut dépasser les limites de ses propres forces naturelles, l'Esprit, Lui, est capable de donner à la nature humaine son parachèvement dans l'incorruptibilité, en la vivifiant non plus de l'extérieur mais de l'intérieur :

> *Deus enim melior est quam natura, habens apud semetipsum velle* [...] *et posse* [...] *et perficere.* (II, 29/2; cf. IV, 37/6)

> Dans son amour et sa puissance, enfin [ou à la fin], Il triomphera de la substance de la nature créée *(vincet factae naturae substantiam)*. (IV, 38/4)

> Car toutes ces choses qui sont impossibles à notre nature et qui, pour cette raison, devaient provoquer l'incrédulité chez les hommes, ces choses, Dieu [...] les a fait connaître à l'avance, afin que [...] nous reconnaissions que c'était Dieu qui, à l'avance, nous avait raconté l'histoire de notre salut. (*Epid.*, 42; cf. V, 5/2)

C'est donc dans la mesure où la nature humaine accepte de se laisser pénétrer et animer intérieurement par l'Esprit Saint, qu'elle vit l' « Alliance » et qu'elle peut atteindre sa promotion définitive en Dieu.

On comprend, dès lors, pourquoi l'Écriture nous a toujours révélé l'intervention divine dans l'histoire de l'humanité sous l'image de l'alliance. Car c'est dans le cadre d'une alliance entre sa bonté toute-puissante et magnanime et la libre acceptation de l'homme, que le Père fera passer l'homme de sa condition originelle temporelle de créature à la gloire de l'incorruptibilité dans l'Esprit.

Et c'est bien la raison pour laquelle Irénée, – nous le verrons au chapitre VI de ce travail – donne un tel relief à la liberté qui permet à l'homme d'accueillir le don de sa promotion, pour en vivre en plénitude dans l'Esprit.



Qu'on nous permette deux remarques pour clore ce chapitre.

– La première touche à la place et au rôle de l'Esprit. On ne peut qu'admirer, chez Irénée, la place si importante qu'il accorde à l'Esprit et le rôle qu'il Lui donne dans le Mystère de la Création. Ses vues pénétrantes mériteraient à elles seules une large étude. Nous nous sommes efforcé, cependant, de ne laisser dans l'ombre aucun aspect essentiel. De plus, nous espérons que la richesse de doctrine, que laisse entrevoir l'exposé que nous avons pu tenter, suffira à confirmer la justesse du sous-titre que nous avons donné à ce chapitre : « L'Ontologie selon l'Esprit[46] ».

– La seconde remarque porte sur l'importance capitale de ce chapitre. Elle n'aura pas échappé au lecteur. Ce chapitre sur l'universelle création *ex nihilo* constitue la base de la synthèse irénéenne, et en

46. Cf. notre note 25, p. 98.

lui se devinent très clairement les prolongements doctrinaux qu'apporteront les chapitres ultérieurs. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à lui donner une certaine ampleur, sans craindre de reprendre les affirmations les plus importantes pour les placer sous les différents éclairages que projette sur elles ce maître très sûr qu'est l'Évêque de Lyon.

EXCURSUS A

La création « ex nihilo » : réponse au dilemme posé par la transcendance de Dieu et son immanence à tous les êtres

Tout au long du Livre II de son *Adv. Haer.*, Irénée repousse les notions gnostiques de création comme contraires à la raison et attentatoires au respect dû à Dieu. En vertu de la consubstantialité qu'elles admettent entre la nature divine et la nature des entités intelligibles, elles ont été amenées à mettre une parenté entre la nature divine et la corruption morale dont sont capables ces entités intelligibles.

Maintenant que nous connaissons, exposée par l'Évêque de Lyon, la notion scripturaire et traditionnelle de l'universelle création *ex nihilo*, il nous est possible de voir comment elle évite cet écueil où aboutissaient les systèmes gnostiques.

En fait, la raison humaine, à propos de la création, s'est toujours heurtée à un dilemme apparemment insoluble, celui de concilier à la fois l'immanence de Dieu à tout être créé et sa transcendance ainsi que sa sainteté, vis-à-vis de toutes les turpitudes possibles inhérentes aux natures limitées des êtres créés, que ces turpitudes soient la corruption physique propre aux natures matérielles, ou bien et surtout la corruption morale dont sont capables tous les êtres doués de raison et de liberté.

En dehors de la Révélation, les recherches humaines n'ont jamais trouvé un juste milieu entre ces deux vérités. Ou bien, elles ont trop poussé l'immanence divine. Elles ont alors mélangé Dieu à toutes les perversions du créé (*omnem malitiam copulantes ei*, II, 9/2). Ou bien, elles ont accentué à l'extrême la transcendance divine. Elles l'ont alors reléguée à un niveau inaccessible, tel qu'il leur a fallu –

suprême absurdité rationnelle – inventer un autre dieu créateur en dessous du Dieu bon.

Seule la notion de l'universelle création *ex nihilo* donne une solution complète à ce dilemme.

D'une part, elle maintient que tout être créé n'existe que dans la mesure où il est en relation existentielle avec Dieu. Elle proclame ainsi, au niveau de l'existence, l'immanence divine présente à tout et à tous, une immanence qui exclut radicalement tout intermédiaire.

Pourtant cette relation n'est pas confusion, mélange ou collusion. Même au niveau existentiel, le créé reste radicalement distinct de Dieu, du fait de son mode propre, subordonné aux capacités limitées qu'il a de bénéficier de l'Exister divin. Il n'y a en fait que deux réalités : Dieu et le créé. La relation existentielle qui les unit n'est pas une réalité en soi qui serait troisième et qui serait à la fois divine et créée. Tout en étant réelle en Dieu et dans le créé, elle respecte malgré tout l'altérité absolue qui sépare les deux.

Cette altérité est d'autant plus absolue qu'il existe une absence de continuité entre la nature divine et les natures créées. Or, le mal dont sont susceptibles ces dernières n'est pas imputable au fait qu'elles existent. Il est inhérent aux limites de leur nature. Il reste que ces limites, du fait même de la création, ont été permises et initialement voulues par Dieu. Toutefois Dieu ne les a permises que dans la perspective d'un plan de promotion où, en ce qui le concerne, tout a été prévu pour qu'elles soient assumées progressivement dans la plénitude divine elle-même, mais qu'elles le soient, en outre, dans la dignité suprême à laquelle pouvait aspirer une créature, celle de se parachever en se donnant sans contrainte, en toute liberté et avec amour. En réalité, la création est une création-promotion, promotion au niveau physique de l'incorruptibilité comme au niveau moral de la dignité et de la noblesse dans la liberté et l'amour.

C'est ainsi que la notion de l'universelle création *ex nihilo*, vue dans la richesse de ses multiples aspects est seule à offrir, à la raison et au cœur de l'homme, une réponse adéquate au dilemme posé par la nécessité de concilier à la fois l'immanence de Dieu nécessaire à l'existence de tout et de tous, et sa transcendance ainsi que sa sainteté qui sont à respecter jalousement :

> Comme la foi est intimement liée à notre salut, il en faut prendre grand soin afin que nous ayons une véritable intelligence des êtres. [...] Elle recommande de nous souvenir [...] que ce baptême est le

> sceau de la vie éternelle et la nouvelle naissance en Dieu, en sorte que /ce ne soit/ plus d'hommes mortels, mais du Dieu éternel /que/ nous soyons fils; /de nous souvenir/ encore que l'Être éternel est Dieu et qu'Il est au-dessus de toutes choses créées, que tout est placé sous Lui et que tout ce qui est placé sous Lui, c'est Lui qui l'a créé, en sorte que Dieu n'a autorité ni seigneurie sur ce qui serait à un autre, mais sur ce qui est à Lui et que toute chose est à Dieu; et que, pour cette raison, Dieu est tout-puissant et toute chose vient de Dieu.
> (*Epid.*, 3)

EXCURSUS B

La temporalité ou l'éternité de ce monde

Parmi les problèmes débattus au IIᵉ siècle, il y avait également celui de l'éternité de ce monde, autrement dit, celui de l'éternité de la matière. Pour Irénée, la réponse ne souffrait aucun doute : ce monde a eu un commencement et il aura une fin, comme nous le verrons dans le chapitre VII. C'est le propre de tout être créé *ex nihilo* d'être venu à l'existence alors qu'il n'était pas et donc d'avoir commencé. Outre les textes déjà cités en ce chapitre II, il nous serait possible de multiplier ceux où il est dit, par exemple, que le Verbe et l'Esprit étaient et vivaient avec le Père avant la formation de ce monde :

> Avant toute création, le Verbe glorifiait le Père tout en demeurant en Lui, comme Il a dit Lui-même : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de Toi avant que le monde fût ». (IV, 14/1)

> Que le Verbe, c'est-à-dire, le Fils, fût depuis toujours avec le Père, nous l'avons amplement montré. Mais la Sagesse, qui n'est autre que l'Esprit Saint, était également auprès de Lui, avant toute création.
> (IV, 20/3 où l'auteur cite Prov., 3/19; cf. *Epid.*, 30; 43; 52)

Irénée, d'autre part, avait déjà répondu à ceux qui posaient la question de savoir s'il est même possible de parler d'un commencement, à propos de cette création. En effet, reconnaît-il, si la raison et l'Écriture, en se plaçant du point de vue des créatures, nous enseignent clairement que ce monde a eu un commencement, il faut avouer que, du point de vue de Dieu, ce commencement soulève un mystère. Il suffit d'être assez humble pour comprendre que tout problème, où Dieu est engagé, ne peut être entièrement résolu :

> Si l'on demande : avant de faire le monde, que faisait Dieu ? Nous disons que la réponse appartient à Dieu. L'Écriture nous enseigne que ce monde est une œuvre réalisée au mieux par Dieu, et qu'il a commencé dans le temps; mais aucun texte de l'Écriture ne nous dit ce que Dieu a fait auparavant. Donc la réponse appartient à Dieu, et il ne faut pas vouloir imaginer des émanations folles, téméraires, blasphématoires et, dans l'orgueil d'avoir découvert l'origine de la matière, en venir à condamner Dieu, l'auteur de l'Univers.
> (II, 28/3)

Nous connaissons la position de l'Écriture. Voyons ce que disait l'Évêque de Lyon, au niveau de la raison : c'est au chap. II, 3/2 qu'il aborde la question. Malheureusement, la traduction latine laisse à désirer et nous fait regretter l'absence du texte grec :

> D'après ces hérétiques, Dieu aurait conçu dans sa pensée un monde /qui serait/ à la fois éternel et temporel. /Que le monde puisse être à la fois/ l'un et l'autre, cela est impossible à croire. Car s'Il avait conçu un monde éternel, celui-ci /aurait dû être/ spirituel et divin et tel il aurait été fait. Mais s'il est tel qu'il est, c'est qu'il correspond à la pensée de Dieu Lui-même. Tel que le monde se présente, successif, muable et transitoire, tel il correspond à la conception décidé par le Père. (II, 33/2)
>
> *Sed aut aeternum mundum mente concepit, secundum haereticos, Deus, aut temporalem, quae utraque incredibilia. Sed, si quidem aeternum eum mente concepit et spiritalem et* [*visibilem*] *invisibilem*[47], *talis et factus fuisset. Si autem talis qualis est, et ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat. Aut in praesentia Patris voluit esse eum secundum mentis conceptionem talem et compositum et mutabilem et transeuntem.* (II, 3/2)

En clair, l'auteur déclare impensable, non seulement l'éternité du monde actuel, mais la possibilité même d'un monde « créé » éternel. Ceci en application de ce qui a été dit sur la temporalité de la condition de tout créé (cf. p. 108-112).

Sur quel argument s'appuyaient ceux qui imaginaient possible

47. Les textes Massuet et Harvey portent ici « *visibilem* ». Toutefois les deux auteurs sont d'accord avec Stieren pour penser que le mot grec devait être « *thôrèton* » qui signifie « visible pour l'intelligence » alors qu'il aurait été traduit par « visible pour les yeux ». En outre, tenant compte du contexte de la pensée irénéenne, pour qui le spirituel est lié au divin, nous pensons plutôt que le mot grec était un dérivé de *Theos*, comme nous trouvons plus loin : « *spiritalis et divina substantia* ». (II, 10/3.)

l'éternité de la matière ? et pourquoi Irénée refusait-il cette argumentation ?

Le raisonnement souvent invoqué se résume dans le syllogisme suivant :

la création est une relation.

Or, toute relation avec Dieu l'Éternel peut être éternelle.

Donc cette création-ci pourrait être éternelle.

Nous retrouvons ici l'équivoque entre l'acte créateur qui fait exister et l'être créé dans sa réalité concrète. On confond la création en tant qu'expression de la volonté divine et la création, dans sa réalisation objective, en tant que créature.

Il va de soi, en effet, qu'un rapport existentiel dépendant de Dieu est un rapport qui peut être éternel, comme Dieu Lui-même. Mais, pour affirmer la temporalité du monde, la tradition que traduit Irénée ne part pas de ce rapport (ou de cette relation vue en Dieu). Elle part de la création dans sa réalité objective, c'est-à-dire des êtres créés eux-mêmes [48]. Sa position est celle-ci : notre monde est tel que nous le voyons, c'est-à-dire temporel, successif et corruptible. Dès lors, la question suivante se pose : un monde spécifiquement temporel de par sa nature peut-il être en « relation » éternelle avec Dieu ? Autrement dit, peut-on être à la fois temporel et éternel, successif et immuable, corruptible et incorruptible ? C'est ce qu'avait clairement énoncé Théophile d'Antioche en écrivant :

> Si Dieu, qui n'a pas de commencement, n'admet pas non plus de changement, la matière supposée sans commencement devrait être également immuable à l'égard de Dieu : car ce qui a un commencement est sujet à variation et à changement, et ce qui n'a pas de commencement est invariable et immuable. (*Ad Aut.*, 11/4)

Telle était aussi l'argumentation d'Irénée. Nous avons lu, en effet, en plusieurs textes (II, 13/8; II, 25/3 et 4; II, 28/4; II, 34/2) comment

48. Cette position est reprise et analysée par C. TRESMONTANT dans *Études de métaphysique biblique*, surtout aux chap. II (la création du monde) et au chap. III (la temporalité du monde).
A ce sujet, C. TRESMONTANT souligne le lien presque nécessaire qui relie la notion de l'éternité de la matière ou du monde avec les doctrines du matérialisme athée : « Un athéisme conséquent est obligé de conférer au monde ces attributs ontologiques réservés par la théologie à Dieu seul : éternité, suffisance, existence nécessaire. Nous l'avons souligné dans le deuxième chapitre de ce travail : l'éternité de la matière est un axiome fondamental du matérialisme [...] le monde est increé, éternel, il est absolu. » (*Études de mét. bibl.*, pp. 161-162.)

il lie explicitement l'éternité à l'immutabilité, le devenir d'un être étant la preuve tangible qu'il n'est pas éternel. En II, 3/2, malheureusement, sa pensée apparaît assez mal à travers les défectuosités du texte. On peut l'exprimer ainsi : l'éternité est liée au divin. Or, tout être créé ne peut bénéficier de l'existence que selon un mode créé correspondant à sa propre nature, c'est-à-dire selon un mode limité et non pas éternel. La création ne peut donc pas être éternelle comme Dieu.

Il reste, au sujet de notre monde, le problème de sa « perfection » posé à la suite du texte cité du chapitre II, 3/2. On sait que son imperfection était la raison pour laquelle les gnostiques se refusaient de voir en Dieu son auteur. Pour eux, il était impensable d'admettre un Dieu parfait, comme créateur de ce « fruit d'une chute » *(labis fructum)*. C'est contre l'infamie de ce blasphème *(magnae blasphemiae)* que le défenseur de la tradition s'élève pour défendre la dignité de la création du Père *(dignam esse Patris fabricationem)* (II, 3/2).

Sa position ne prend toute sa force que remise dans la synthèse générale de sa pensée qu'il a résumée dans sa théorie de la Récapitulation. Nous l'analyserons. Voici, replacé et résumé dans le contexte de la « Récapitulation », l'essentiel de la réponse à la question posée : ce monde même avec ses imperfections est bon, il n'y a pas à lui en envier un meilleur. Car il y aurait contradiction à penser qu'un monde conçu essentiellement pour n'être qu'un chemin vers Dieu, Bien suprême, soit lui-même un Bien en soi.

Dans la conception gnostique de création-émanation, le mouvement créateur part du point le plus haut, Dieu, pour arriver au point le plus bas, la matière. Il est nécessairement dégressif. Il est une « retombée » dans le vrai sens du terme, dont le point de chute serait effectivement la matière *(labis fructum)*. Dans la perspective biblique, au contraire, le mouvement créateur est essentiellement ascendant. Il part de rien *(ex nihilo)* pour arriver à Dieu, Celui qui seul soit « achevé » *(te'eios)* et qui soit parfait. Dans cette vision, l'univers actuel n'est qu'un point de départ qui n'a pas à être achevé et ne peut pas l'être. Il aura rempli son rôle à la perfection quand il aura prouvé, au contraire, que lui-même n'est pas le Bien, mais qu'il n'est que relation ou « chemin » vers Dieu, le seul Bien absolu. S'il avait été prévu pour apporter à l'homme un épanouissement complet, il aurait dû effectivement être « achevé » et parfait. Mais, puisque sa raison d'être est de conduire l'homme vers Dieu, il possède la relativité de sa propre raison d'être. La dignité de ce monde doit être jugée d'après

le terme qu'il aura, lui, simple point de départ, permis d'atteindre. Car la création actuelle n'est qu'une mère en souffrance d'enfantement, dont l'enfant, l'*Homme-Adam*, est appelé à connaître un jour, dans l'*Homme-Dieu*, la gloire de l'incorruptibilité des fils de Dieu (cf. Rom., 8/19-22). C'est dans l'incorruptibilité des Fils de Dieu qu'il faut chercher la dignité et la gloire de cette terre, puisque c'est elle qui aura permis cette magnifique promotion de l'homme, son enfant, que c'est dans le corps des élus qu'elle participera à l'incorruptibilité divine et qu'ainsi elle deviendra la « Nouvelle Terre », illuminée des « Nouveaux Cieux ».

CHAPITRE III

L'HOMME CRÉÉ SELON L'IMAGE ET LA RESSEMBLANCE DE DIEU (L'anthropologie « selon l'Esprit »)

> Tout comme au début de notre formation en Adam, le souffle de vie issu de Dieu, en s'unissant à l'œuvre modelée, a animé l'homme et l'a fait apparaître animal doué de raison, ainsi à la fin, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'antique substance de l'ouvrage modelé, c'est-à-dire Adam, ont rendu l'homme vivant et parfait, capable de comprendre le Père Parfait, afin que, comme nous mourons tous dans l'homme animal, ainsi nous soyons tous vivifiés dans l'homme spirituel. Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux mains de Dieu, auxquelles parlait le Père lorsqu'Il disait : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Et c'est pourquoi, à la fin, « non par la volonté de la chair ni par la volonté de l'homme », mais par le bon plaisir du Père, les Mains de Dieu ont parachevé l'homme dans la vie, pour qu'Adam deviennent à l'image et à la ressemblance de Dieu. (V, 1/3)

Le premier souci d'Irénée, face à la gnose – nous espérons l'avoir suffisamment montré dans le chapitre précédent – a été d'éclairer, à la lumière de l'Écriture, la place exacte de l'homme créature par rapport à Dieu son Créateur et Père. C'était, en effet, au plan de l'ontologie qu'il fallait d'abord démasquer l'erreur, et bien souligner que la Révélation apportait un double enseignement spécifique permettant de sauvegarder à la fois la grandeur de Dieu et la dignité de l'homme par la distinction capitale entre Nature et Existence, et le rôle de l'Esprit, souffle créateur.

La précision de pensée et la richesse scripturaire qu'apportait l'Évêque de Lyon en ontologie, nous allons également les retrouver en anthropologie. Car Irénée ne s'est pas contenté de s'attaquer à la racine de l'erreur gnostique qu'était sa méconnaissance du mystère créateur, il la poursuit dans ses conséquences, au niveau de la vision de l'homme.

Or, à ce plan de l'anthropologie, Irénée souligne que leur fausse

notion de la création a conduit les différentes gnoses à quatre erreurs principales :
1) Elles défendent une conception dualiste de l'homme. Des deux natures qui le composent, l'âme (le moi essentiel) serait seule digne d'intérêt, étant « parcelle » incorruptible issue de la divinité.
2) Le corps, par contre, serait mauvais, et de ce fait, appelé à disparaître définitivement.
3) C'est l'intelligence *(pneuma* ou *noûs)* qui représente le sommet de la dignité dans l'homme.
4) Le salut est le dégagement du « moi intérieur » de la matière, pour retrouver son milieu originel divin.

Les réponses qu'oppose l'Évêque de Lyon à ces affirmations vont nous permettre de retrouver les lignes maîtresses de son enseignement sur l'Homme. Celles-ci découlent directement des impératifs de la notion de création *ex nihilo :* l'unité qui est celle de l'homme, la valeur de sa condition charnelle, sa dignité spécifique d'être vivant créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et appelé à bénéficier d'une promotion de grâce. Nous avons ainsi tout naturellement l'articulation de ce chapitre. La conclusion rejoindra celle du chapitre précédent en soulignant l'importance qu'Irénée accorde à l'Esprit dans sa vision de l'homme, en dépendance de l'Écriture.

I. L'homme et son unité

A) L'être humain est « un »

Quand Irénée évoque l'homme achevé et parfait *(teleios)*, il le présente comme offrant une unité formée de l'âme recevant l'Esprit du Père, et elle-même unie à la chair :

> Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par Lui modelé. lorsqu'Il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils (cf. Rom., 8/29). Car c'est l'homme et non une partie de l'homme qui devient selon l'image et la ressemblance. L'âme, en effet, et l'Esprit peuvent être une dimension de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme achevé *(teleios)* est UN ENSEMBLE QUI FORME UNE UNITÉ COMPOSÉE DE L'ÂME, QUI REÇOIT L'ESPRIT DU PÈRE, ET QUI EST UNIE A LA CHAIR modelée selon l'image de Dieu *(perfectus autem homo commixtio et adunatio est animae assumentis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei)*. (V, 6/1)

Or, en III, 22/1, il formulait que cette même unité l'homme l'a reçue à sa création :

> Que nous soyons un corps tiré de la terre et une âme qui reçoit de Dieu l'esprit, tout homme quel qu'il soit le confessera *(Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo spiritum, omnis quicumque confitebitur)*. (III, 22/1)

Ainsi, au terme comme au début de son existence, l'homme est une unité à trois dimensions, qui sont l'esprit, l'âme et le corps. Remarquons-le bien, pour Irénée, l'homme ne possède pas ces trois réalités : il « est » les trois. Autrement dit, chacune d'elles n'est qu'une dimension de l'homme. Lui est « Un ». Il n'est pas « simple » comme Dieu, mais « uni », « unifié », parce qu'il n'y a aucune irréductibilité entre les trois réalités qui le font exister. Chacune des trois, au contraire, ne prend tout son sens et n'est pleinement elle-même que dans la mesure de son union aux deux autres. Et l'unité de l'homme est résultante de la riche complexité et complémentarité des trois :

> La chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme achevé : elle n'est que le corps de l'homme, donc une dimension de l'homme. L'âme à elle seule n'est pas davantage l'homme : elle n'est que l'âme de l'homme, donc une dimension de l'homme. L'Esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit, non celui de l'homme. C'EST L'UNION DANS LA COMMUNION DE CES TROIS RÉALITÉS QUI CONSTITUE L'HOMME ACHEVÉ *(teleios) (commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem effecit)*. (V, 6/1)

Aussi bien, est-ce tout l'homme, son unité corps-âme-esprit, qui reçoit de Dieu l'offre magnanime de l'incorruptibilité :

> Dieu a donc été magnanime, lorsque, devant les défaillances de *l'Homme*, Il a prévu cette victoire qu'Il lui rendrait par le Verbe [...] Dès le commencement, Dieu a supporté que *l'Homme* fût absorbé par le grand monstre [...] pour que *l'Homme*, recevant de Dieu un salut inespéré, ressuscite des morts [...] pour que cet *Homme* soit constamment fidèle à glorifier Dieu et que *l'Homme* n'admette jamais sur Dieu des pensées contraires à la vérité, en faisant de l'incorruptibilité, dont il avait été l'objet, une propriété naturelle, en abandonnant la vérité pour la jactance d'un vain orgueil, comme s'il était naturellement semblable à Dieu [...] Telle a donc été la magnanimité de Dieu. Il a fait en sorte que *l'Homme* passe par tous les /degrés/ [...] qu'il en vienne à la résurrection des morts et apprenne par expérience de quel mal il a été délivré, afin que [...] doté par Lui

> de l'incorruptibilité, il lui en témoigne d'autant plus d'amour [...] Afin que cet *Homme* se connaisse lui-même comme étant faible et mortel, afin qu'il comprenne que Dieu est à ce point puissant et immortel, qu'Il confère au mortel l'incorruptibilité et au temporel l'éternité. (III, 20/1-2)

La nécessité d'un salut complet, total de l'homme obligeait Irénée à réaffirmer, face au dualisme gnostique, l'unité foncière de l'homme. Car, si le corps, comme le proclamaient les gnostiques, est d'une nature opposée à celle de l'âme, le salut de celle-ci ne peut se réaliser que par l'exclusion de celui-là. Au contraire, dans la mesure où l'homme est un, chacune de ses dimensions n'existe qu'en fonction des autres, et les trois ne peuvent se développer que dans une communion mutuelle :

> Ce qui est semblable, en effet, ne peut se dissoudre ni s'annihiler dans du semblable, ni péricliter, ni périr; il ne peut, au contraire, qu'y persévérer et s'accroître : ainsi du feu dans du feu, du souffle dans du souffle, de l'eau avec de l'eau. Des entités de /nature/ opposée, par contre, souffrent de leur contradiction, s'annulent et se détruisent. C'est pourquoi [...] tout assemblage de /corps/ étrangers ou d'entités vivantes hétérogènes et de nature contraire, ne peut que péricliter et aller à sa disparition. Mais des entités assorties et adaptées l'une à l'autre, ne souffrent aucun danger de leur rapport mutuel; au contraire, c'est dans leur relation qu'elles trouvent salut et vie.
> (II, 18/5)

Refuser le salut du corps, comme le font les gnostiques, constitue un « blasphème », car c'est s'opposer à la volonté expresse de Dieu qui, dans le Verbe incarné, apporte à l'homme le salut dans une unité intégrale retrouvée.

> Car tous ces gens, quoique venant d'endroits divers et enseignant des doctrines différentes, n'en aboutissent pas moins à la même thèse blasphématoire : ils blessent à mort en enseignant à blasphémer Dieu, comme Notre Créateur et notre Père, et à ne pas croire au salut de l'homme *(derogando salutem hominis)*. CAR L'HOMME EST UN ÉQUILIBRE HARMONIEUX D'ÂME ET DE CORPS QUI A ÉTÉ FORMÉ SELON LA RESSEMBLANCE DIVINE. [...] Quelques solennelles déclarations qu'ils fassent, tous les hérétiques aboutissent en fin de compte à ceci : blasphémer le Créateur et nier le salut de cette œuvre, modelée par Dieu, qu'est la chair, alors que c'est précisément pour elle que le Fils de Dieu a accompli toute son économie. (IV, préf., 4)
> (Cf. aussi : Livre V, 1/1; 2/2; 5/2; 13/2; 19/2; 31/1)

Telles sont quelques unes des fortes affirmations d'Irénée. Il semble bien, à les lire, que l'Évêque de Lyon n'a été amené à affirmer l'unité de l'homme avec une telle insistance, que parce que celle-ci représentait pour lui l'une des vérités fondamentales du « Dépôt ». Nous avons vu suffisamment, au chapitre précédent, avec quelle force il montre que cette unité de l'homme découle directement du dogme de la création *ex nihilo*, et singulièrement de l'action de l'Esprit, souffle créateur et principe d'unité pour l'homme. Nous y renvoyons le lecteur [1].

Ainsi, malgré un dualisme apparent, l'homme est foncièrement *un*. Malgré les variations et les altérations graves que son unité peut subir, au niveau des apparences et du temporaire, à cause surtout du corps, cet élément le plus tangible, mais aussi le plus vulnérable de sa nature, elle demeure foncièrement indissociable :

> Sachant par expérience que c'est de sa grandeur à Lui [Dieu] et non de notre propre nature, que nous tenons de pouvoir demeurer à jamais, nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu, ni ne méconnaîtrons notre nature. (V, 2/3)

B) L'âme, centre coordinateur de l'homme

Si l'homme est *un*, disions-nous, il n'est pas, comme Dieu, « *simplex et non compositus* » (II, 13/3). Irénée vient de nous rappeler que son unité est complexe. Suivons-le maintenant dans l'analyse qu'il entreprend de cette unité. Pour lui, des trois composantes de l'unité humaine, l'âme est au centre :

> Ils ne comprennent pas que trois dimensions, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme *(altero quod inter duo haec est, quod est anima)*.
> (V, 9/1)

Cette première précision l'entraîne à expliciter la relation de l'âme avec l'esprit, souffle de vie, et avec le corps.

1. Cf. L'Esprit créateur principe d'unité et de promotion p. 134-138.

1) L'AME ET L'ESPRIT, SOUFFLE DE VIE *(flatus vitae)*.

Dans le texte ci-dessus, V, 9/1, l'Esprit dont parle Irénée, est l'Esprit Saint lui-même. Certes, il n'est pas question d'identifier l'Esprit Saint avec l'âme![2] Mais l'esprit, souffle de vie, qui fait bénéficier l'homme de son existence en vertu de sa présence créatrice, ne forme-t-il pas avec l'âme une seule et même réalité ? Certains textes, que nous retrouverons, (par exemple V, 7/1, cit. p. 156) pourraient le laisser supposer.

Cependant, d'autres passages, et deux particulièrement explicites, nous semblent révéler la pensée exacte d'Irénée à ce sujet.

Nous connaissons déjà le premier texte :

> Que nous soyons un corps tiré de la terre, et une âme qui reçoit de Dieu son esprit, tout homme, quel qu'il soit, le confessera.
>
> (III, 22/1)

Le second apporte encore une meilleure lumière, car il nous livre, de surcroît, l'interprétation authentique de la tradition post-biblique concernant le célèbre verset 2/7 de la Genèse :

> Comme le corps animé, parce qu'il n'est pas l'âme, participe malgré tout à l'âme aussi longtemps que Dieu le veut, ainsi l'âme, comme telle, n'est pas vie. En vérité, elle participe à la vie que Dieu lui confère *(sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam)*.
>
> C'est pourquoi, au sujet du premier homme façonné, le prophète s'exprime ainsi : « il a été fait âme vivante » (Gen., 2/7). L'âme nous apprend-il, n'est devenue vivante qu'en vertu d'une participation à la vie *(quoniam secundum participationem vitae vivens facta est anima)*.
>
> Ainsi c'est bien séparément que l'âme doit être comprise, séparément de la vie qui l'anime *(ita ut separatim quidem anima intelligatur, separatim autem erga eam quae est vita)*[3].
>
> C'est donc Dieu qui donne la vie et la durée éternelle, puisque les

2. « Un instinct théologique très sûr dicte à Irénée les mots qui, tout à la fois, suggéreront l'intimité inouïe de l'union de l'Esprit de Dieu avec sa créature, et sauvegarderont l'absolue transcendance de cet Esprit jusque dans cette union même. » (A. ROUSSEAU, note explicative du paragraphe V, 6/1, p. 229.)

3. Dans le volume II, on trouvera le commentaire de la position que Justin développe dans son Dialogue (53/4-5 et 6/1-2). La concordance étonnante entre les deux positions laisse supposer qu'Irénée a repris ici l'argumentation de Justin ou que cette argumentation faisait partie de la catéchèse apostolique, car nous la retrouvons avec ses données essentielles chez d'autres auteurs comme Aristide et Théophile d'Antioche.

âmes, alors qu'elles n'existaient pas, n'émergent dans l'existence que soutenues par Dieu, pour ensuite persévérer; cela dans la mesure où Dieu aura décidé et qu'elles soient et qu'elles subsistent *(Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas, primum non existentes, dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit).*

Dieu, en effet, ne peut être que le premier en tout et la volonté divine souveraine. Tous les autres êtres créés ne peuvent que venir après Lui, demeurer dans sa dépendance et dans sa communion. Voilà ce que l'on peut dire quant à la création et à la durée de l'âme. Cela suffit pour l'instant *(et de factura quidem et perseverantia animae hucusque dictum sit).* (II, 34/4)

La première citation d'Irénée, en III, 22/1, « l'âme qui reçoit de Dieu son esprit » *(anima accipiens a Deo spiritum)*, nous renvoie à la distinction, capitale chez lui, entre la nature (principe de différenciation) et l'exister, dans tout être créé. Il va de soi, pour l'Évêque, que l'âme qui reçoit doit être séparée de l'esprit qui, lui, est reçu. On ne peut identifier le sujet qui reçoit à l'objet qui est reçu, exactement comme il est précisé en II, 34/4, que le corps animé doit être distingué de l'âme qui l'anime.

Quant au second passage, son analyse va nous découvrir l'argumentation d'Irénée.

– Le fait premier de la transcendance divine commande tout le développement : Dieu, principe d'existence et de vie :

ne peut être que premier en tout, et la volonté divine souveraine. Tous les autres êtres créés ne peuvent venir qu'après Lui, Lui être soumis, et demeurer dans sa communion.

– Dans le respect de la transcendance divine, l'âmee st affirmée comme entité distincte de l'esprit, souffle de vie, qui l'anime :

Comme le corps animé, parce qu'il n'est pas l'âme, participe malgré tout à l'âme aussi longtemps que Dieu le veut, ainsi l'âme, comme telle, n'est pas vie. En réalité, elle participe à la vie que Dieu lui confère.

– Et voici les raisons qu'avance Irénée à l'appui de cette distinction :

L'âme est « chose faite »; elle est « *facta... factura* »;

Elle est « *ex nihilo* » *(animas primum non existentes)*, et comme telle, elle n'est pas la vie *(anima ipsa quidem non est vita)*, car elle n'a surgi dans l'existence que « soutenue » par Dieu *(capit et animas... Deus)*.

Et ce qui est vrai de sa venue dans l'existence, le reste toujours tant qu'elle doit durer *(cum eas Deus et esse et subsistere voluerit)*.

Quant à l'esprit, souffle de vie, Irénée a précisé en III, 22/1, qu'il vient de Dieu *(a Deo)*; et il traduit ici la même affirmation, en écrivant que la vie vient de Lui *(a Deo sibi praestitam vitam)*.

– Et c'est avec insistance qu'il conclut :

> C'est bien SÉPARÉMENT que l'âme doit être comprise, SÉPARÉMENT de la vie qui l'anime *(ita ut separatim quidem anima intelligatur, separatim autem quae erga eam est vita)*.

Pourquoi cette insistance ? Parce que le Défenseur du « Dépôt » se trouve là aux prises avec une conception nouvelle que le dualisme gnostique, très dépendant sur ce point de Platon et plus tard de Plotin, introduit dans la pensée chrétienne : l'identification du « souffle de vie » dont parle la Genèse 2/7 avec l'âme :

> Et Dieu façonna l'homme, poussière prise de la terre, et Il insuffla sur sa face l'esprit de vie, et l'homme devint « âme vivante » (Gen., 2/7). De là vient que le nom d'immortelle est donné à l'âme chez beaucoup

disait à la même époque Théophile d'Antioche, sans d'ailleurs partager cette conclusion. Telle n'était pas la position de la jeune Église, en conformité avec l'enseignement de la Sagesse :

> Car il méconnaît /l'impie/ Celui qui l'a façonné (le *sôma*)
> Lui a insufflé une âme agissante *(psuchèn energousan)*
> Et inspiré un souffle de vie *(pneuma zôtikon)* (Sagesse 15/11) [4]

4. On pourrait, il est vrai à la lecture de ce seul texte, identifier ici l'âme agissante avec le souffle de vie; alors que la pensée de l'auteur inspiré est la suivante : Dieu a insufflé à l'homme une âme qui est devenue agissante grâce à l'animation que Dieu lui communique par le souffle de vie *(pneuma zôtikon)* venu de Lui : « Dieu insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'âme devint une âme vivante ». Cette distinction entre l'âme, qui certes est la réalité motrice de l'homme mais qui n'est pas elle-même auto-motrice, et l'« esprit, souffle de vie », qui l'anime, s'impose puisque, un peu plus loin, l'auteur inspiré a soin de préciser que le « souffle » de l'homme n'est que prêté : « l'homme est un être au souffle d'emprunt » (*to pneuma dedaneismenos*, 15/16) et qu'au chapitre suivant il souligne qu'après la mort, lorsque le souffle s'en est allé, le corps se corrompt alors que l'âme, elle, reste dans l'Hadès :

« L'homme dans sa malice peut bien donner la mort (celle du corps, *sôma*)
il ne ramène pas le « souffle » une fois parti *(exelthon to pneuma)*
et ne délivre pas l'âme que l'Hadès a reçue » *(psychèn paralèmphtheisan)*.
(Sagesse 16/14).

On comprend, dès lors, que les apologistes aient défendu avec vigueur et netteté – nous le verrons mieux dans la suite de notre travail – (cf. p. 171-173) la distinction entre l'âme et son souffle vital.

2) L'ÂME ET LE CORPS.

Irénée n'est pas moins affirmatif pour souligner la distinction entre l'âme et le corps, même et surtout s'il défend, comme nous allons encore le souligner, l'unité profonde que l'Esprit, en vertu de la création *ex nihilo*, maintient entre ces deux composantes de la nature humaine.

a) *La distinction est soulignée à deux niveaux : à celui de la fonction et à celui de la nature.*

Par fonction, l'âme animée par le souffle de vie, est elle-même à son tour animatrice du corps :

> Le corps n'est pas supérieur à l'âme, puisque c'est elle qui l'anime et le vivifie, lui donne accroissement et mouvement *(non enim fortius corpus quam animam quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur)*. (II, 33/4)

Irénée venait d'ailleurs de préciser, au verset précédent, que l'âme assure au corps sa direction :

> Le domaine de l'âme est le corps qu'elle dirige *(sed anima possidet [dominatur] et principatur corpori)*. (II, 33/4)

C'est précisément en vertu de ce rôle d'animation et de direction, qu'Irénée appelle parfois l'âme « le souffle de vie » du corps. L'âme prend alors le nom du principe vital dont elle est le siège, et dont elle transmet l'animation et la direction. De même qu'on nommait « Saint des Saints » le lieu du Temple où Dieu était présent, sans prétendre pour autant identifier Dieu avec ce lieu signe de sa présence. Mais il est significatif de noter qu'Irénée n'appelle l'âme « souffle de vie » que dans les passages où il l'étudie en fonction du corps :

> C'est la chair qui meurt et se décompose, et non l'âme ou l'Esprit. Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être propre au vivant *(vitalem habilitatem)*, devenir sans souffle [sans animation], sans vie, sans mouvement et se dissoudre dans les éléments dont on a

> reçu le principe de son existence. Or ceci ne peut arriver ni à l'âme, puisqu'elle est « souffle de vie » (*flatus vitae enim est* = elle est animation), ni à l'Esprit, puisqu'il n'est pas composé, mais simple [...] Une fois l'âme sortie, la chair devient sans souffle (*sine spiratione* = être sans animation) et sans vie, et se dissout peu à peu dans la terre d'où elle a été tirée. (V, 7/1)

Par la nature spécifique dont Dieu l'a dotée pour assumer sa fonction, l'âme précise Irénée, se distingue également du corps. En effet, il relève que par rapport à celui-ci, l'âme est d'une nature « incorporelle » :

> Quels sont les corps mortels ? Seraient-ce les âmes ? Mais les âmes sont « incorporelles », en comparaison des corps mortels » *(sed incorporales animae quantum ad comparationem mortalium corporum)*. Car Dieu « insuffla dans la face de l'homme un souffle de vie et l'homme devint une âme vivante » : or ce souffle de vie /en soi/ est incorporel. On ne peut pas non plus dire l'âme mortelle puisque /animée par le *pneuma*/ elle est /devenue/ souffle de vie.
> (V, 7/1)

Il la déclare même « spirituelle ». Compte tenu du contexte où il emploie cet adjectif qui est chez lui polyvalent, nous l'avons vu [5], spirituel veut dire ici que l'âme est une entité subtile, invisible, en comparaison des corps qui sont épais et visibles :

> La langue, parce qu'elle est charnelle *(quippe carnalis existens)* n'est pas en mesure de suivre la rapidité de l'intelligence humaine qui, elle, est spirituelle *(propter spiritale ejus)*. (II, 28/4)

C'est pourquoi, l'âme étant d'une nature différente de celle du corps, ne peut connaître un mode de disparition identique au sien. C'est le sens de l'affirmation d'Irénée en V, 7/1 que nous venons de lire.

b) *L'unité de l'âme et du corps.*

Cette unité sera d'autant mieux affirmée et éclairée par l'Évêque de Lyon, qu'il a nettement marqué leur distinction aux niveaux de la fonction et de la nature.

5. Cf. page 133.

> Les hommes ont une nature composée, leur personne *(subsistentes)* est formée d'un corps et d'une âme *(Sunt /homines/ compositi natura, et ex corpore et anima subsistentes)*. (II, 13/3)

Ce texte, qui a toute l'allure d'une définition, souligne à la fois la dualité (corps et âme) de la nature humaine, et aussi sa profonde unité (corps-âme) au niveau de la personne. Irénée, en effet, emploie intentionnellement le singulier pour parler de la nature *(compositi natura)*. Il ne dit pas que l'homme est composé de deux natures. Il ne parle que d'une nature, parce que le corps et l'âme sont assumés dans une même personne, *subsistentes*. Le terme grec correspondant à *substantia* est *hupostasis*, dont la meilleure traduction en français reste le terme de « personne ». L'homme, est-il donc précisé ici, est une seule personne (une seule *hupostasis*) qui jouit d'une nature une, dotée originellement, en vertu de sa création *ex nihilo*, d'un unique statut existentiel tout en étant constituée par la dualité corps et âme [6].

Cette affirmation d'unité, l'Évêque la redonne dans la préface du Livre IV :

> *Homo est enim temperatio animae et corporis :* l'homme est un être formé de la dualité harmonieusement proportionnée corps et âme. (IV, Préf., 4)

Il la reprendra encore en V, 6/1 [7] :

> L'homme achevé *(teleios)* est un ensemble *(commistio)* qui forme une unité composée *(adunatio)* de l'âme, qui reçoit l'Esprit du Père, et qui est unie à la chair modelée à l'image de Dieu. (V, 6/1)

6. « On ne doit pas dire que l'homme a une âme, mais qu'il est une âme. De la même manière, du point de vue biblique, l'homme est corps [...] Il est aussi vrai de dire : nous sommes des corps que de dire : nous sommes des âmes. Ainsi l'hébreu emploie-t-il indifféremment, pour désigner l'homme vivant, les termes « âme » *(nephesch)* ou « chair » *(basar)* qui visent une seule et même réalité, l'homme vivant en ce monde. » (Cl. TRESMONTANT, *Essai...*, p. 98. A titre de confirmation, l'auteur donne toute une série de témoignages scripturaires).

7. Il faut relever ces différents termes employés par Irénée pour traduire à la fois l'unité et la riche complexité de la nature : *temperatio*, *commistio* et *admistio* ne sont que les harmoniques d'*adunatio* (en grec : *henosis*) et qui exprime l'unité d'un être concret à travers la variété de composition de sa nature.
D'après « le dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens », le substantif *temperatio* traduirait le mot grec *krasis* (du verbe *kerannumi*, mélanger). Les mots *commistio* et *admistio* viennent du grec *mignumi*. Tous ces mots veulent dire : faire un mélange ou un alliage, ou mieux réaliser une unité à partir d'un ensemble d'entités différentes.

c) *Comment Irénée explique-t-il cette unité ?*

Car, il est du plus haut intérêt de voir dans quel contexte il réaffirme ici que c'est l'Esprit qui communique à l'homme son unité.

Rappelons en effet que dans la conception gnostique que combat l'Évêque de Lyon, l'âme forme une entité spécifique irréductible au corps. Leur union ne serait qu'accidentelle et provisoire. C'est ainsi qu'à la séparation du corps, l'âme pourrait entrer dans un autre corps, et cela, indéfiniment (théorie de la métempsycose). Pour Irénée, l'âme conserve, après récession du corps qu'elle animait, « les caractéristiques du corps qui lui était propre » :

> C'est donc en toute clarté que le Seigneur nous a enseigné que les âmes, non seulement persévèrent et ne transmigrent pas de corps en corps; mais qu'ELLES CONSERVENT AUSSI LE CARACTÈRE DU CORPS, de celui-là même qui était le leur *(plenissime autem Dominus docuit* [...] *sed et caracterem corporis, in quo etiam adaptantur custodire eumdem)*.
> (II, 34/1)

Il cite, à l'appui de son affirmation, la parabole de Lazare et du mauvais riche, et il conclut :

> Par cet enseignement, en effet, il est manifestement attesté que les âmes persévèrent, qu'elles ne passent pas de corps en corps, et qu'elles CONSERVENT LEURS CARACTÉRISTIQUES PERSONNELLES HUMAINES qui leur permettent de se reconnaître *(et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur)*. (II, 34/1)

Précédemment, en II, 33/5, il avait souligné que chaque âme a été créée selon son caractère propre *(quemadmodum et proprium caracterem)*, c'est-à-dire selon le caractère propre de son corps. Et en II, 19/6, il énonçait déjà que les âmes prennent « la figure de leur corps » *(corporis habeant figuram)* :

> De même que chacun de nous a reçu, de l'art divin, son propre corps, ainsi est-il en possession d'une âme qui lui est spécifique *(sic et suam habet animam)*. Dieu, en effet, n'est pas pauvre et indigent au point de ne pas communiquer, à chaque corps, une âme qui lui soit PERSONNELLE ET SPÉCIFIQUE *(secundum et proprium caracterem)*.
> (II, 33/5)

> Comme l'eau coulée dans un vase, quand elle gèle, prend la forme du vase où s'est produite la gélification, ainsi les âmes elles-mêmes épousent la configuration du corps. C'est pour lui, en effet, qu'elles

> ont été formées, comme nous l'avons déjà prouvé *(quando ipsae animae corporis habeant figuram, ipsi enim adaptae sunt vasi, quemadmodum praediximus)*. (II, 19/6)

Dès lors, quelle est la raison de ce rapport si étroit qui unit le corps à son âme ? Ce rapport découle, répond Irénée, de la présence de l'Esprit qui est commun à l'âme et au corps, et qui assure leur unité. Que ce soit l'Esprit, souffle créateur, qui contient tout (*qui continet omnia*, V, 2/3), que ce soit l'Esprit Saint qui « enveloppe le corps et l'âme du dedans et du dehors » (V, 12/2), le propre de l'Esprit est de communiquer à l'homme une unité que rien, ni personne en dehors de Dieu, ne peuvent dissocier :

> La semence vitale du Père de toutes choses, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites *(Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia)*, s'est mélangée et unie à la chair, c'est-à-dire l'ouvrage par Lui modelé, et c'est par ce mélange et cette union [cf. V, 6/1] que les deux assemblées, ont fructifié du fait de leur Père, des fils vivants pour le Dieu vivant. (IV, 31/2)

Il nous semble important de relever que cette unité, autour de laquelle Irénée tient à cristalliser sa conception de l'homme, ne doit jamais être oubliée dans l'analyse de l'une et de l'autre des composantes de sa nature. L'homme n'est pas, comme le pensent les gnostiques, l'addition ou la juxtaposition d'un corps matériel et d'une âme immatérielle. Nous ne trouvons jamais, à notre connaissance, l'opposition « matériel/immatériel » dans l'œuvre d'Irénée. L'homme concret est une unité qui est elle-même harmonieuse proportion d'âme et de chair *(temperatio animae et corporis*, IV, Pref., 4). C'est pourquoi nous n'avons pas dans l'œuvre irénéenne une étude abstraite des caractéristiques du corps et de l'âme; celles-ci sont toujours vues de façon concrète, dans leur unité effective et en relation mutuelle.

Car l'Évêque de Lyon ne cherche pas à définir l'homme philosophiquement, mais à mettre en pleine lumière, en conformité avec l'Écriture, le caractère spécifique de sa supériorité. Cette supériorité c'est le privilège qu'il a de ne pas mourir, s'il accepte librement d'aller à Dieu, en son Fils. Aussi bien l'unité de l'homme débouche-t-elle sur sa survie.

C) La survie de l'homme

1) COMMENT IRÉNÉE POSE LE PROBLÈME.

Ce problème en effet était bien au centre des préoccupations de la jeune Église. Mais les aperçus que nous fournit Irénée sur ce thème important obligent à une analyse attentive, tant en raison du manque de précision dans le vocabulaire, qu'en raison de l'angle particulier sous lequel l'Évêque de Lyon envisage la question de l'immortalité.

Son langage peut assurément prêter à confusion. Aussi bien, les commentateurs de sa pensée se partagent-ils sur la position qu'il a adoptée. Nous l'avons déjà noté, l'Évêque pense dans le cadre de la pensée biblique. Or, cette pensée est objective, et Irénée exprime cette particularité par son absence de systématisation. Il se contente, comme les auteurs sacrés, de décrire. Aussi importe-t-il, pour découvrir la portée de son vocabulaire, de se reporter toujours au contexte, et de préciser l'angle sous lequel il aborde tel problème; par exemple, comme ici, celui de l'âme. Car, même si son vocabulaire ne change pas, le sens des termes employés peut avoir une portée différente suivant qu'il étudie l'âme par rapport au corps, ou par rapport à Dieu.

Ce problème de vocabulaire nous amène donc, à propos de la survie ou de l'immortalité, à une réflexion préalable à partir des données du dogme de la création *ex nihilo*, lesquelles commandent la pensée irénéenne sur ce point. En soi, être immortel traduit l'impossibilité de connaître la mort. Mais précisément, toute la question est de savoir de quelle mort parle Irénée. Car il y a la mort par décomposition, qui est celle des entités matérielles. Par contre, les entités intelligibles, qui possèdent une nature différente, ne connaissent pas cette mort par décomposition. L'Évêque de Lyon est parfaitement clair sur ce point. Mais « mort » peut dire aussi cesser d'exister tel que l'on est. Dans ce sens, le « Défenseur du Dépôt » a très nettement affirmé, nous l'avons vu, en dépendance du dogme de la création *ex nihilo*, que « tout ce qui a eu un commencement est capable de dissolution » (III, 8/3) [8].

Avec ces précisions indispensables présentes à l'esprit, nous pouvons aborder le chapitre II, 34 entièrement consacré à l'immortalité de l'homme, et plus spécialement de l'âme.

8. Cf. pages 109-112.

– Au § 1, l'auteur affirme la survie consciente et personnelle de toutes les âmes après la mort du corps, celles des damnés comme celles des élus.

> Que non seulement les âmes continuent de vivre et ne transmigrent pas de corps en corps, mais conservent le caractère même du corps, de celui-là même qui était le leur, et qu'elles se souviennent des œuvres qu'elles ont accomplies, c'est avec évidence que le Seigneur nous l'a révélé dans ce récit écrit au sujet du riche et de ce Lazare qui repose sur le sein d'Abraham. Chacun d'eux est resté à sa place. /Le riche/ demanda à Lazare de lui porter secours, alors qu'il n'avait même pas partagé les miettes de sa table avec lui. La réponse d'Abraham prouve qu'il était au courant de ce qui regardait le pauvre comme le riche. Abraham recommanda, en outre, l'obéissance à Moïse et aux prophètes, pour ceux qui ne désirent pas tomber dans ce lieu de souffrance, mais recevoir la récompense de Celui qui ressuscitera les morts.
> Ces témoignages prouvent clairement que les ÂMES CONTINUENT DE VIVRE, qu'elles ne passent pas d'un corps dans un autre, et qu'elles conservent bien les caractéristiques humaines personnelles qui leur permettent de se reconnaître et de se souvenir de ce qu'elles étaient sur cette terre. Abraham, /est-il dit aussi,/ avait le don prophétique; en outre, chaque catégorie d'âmes reçoit une demeure appropriée, avant même le jugement. (II, 34/1)

– Au § 2, il soulève l'objection avancée par certains contre cette immortalité :

> Quelques-uns interviennent dans le débat, pour soutenir que les âmes ne sont pas capables de durer indéfiniment *(in multum temporis)* puisqu'elles ont eu un commencement. Car, ou bien elles n'ont pas eu de commencement et sont effectivement immortelles /définitivement/ *(sed oportere eas aut inascibiles esse ut sint immortales)*, ou bien elles ont eu un commencement en naissant à l'existence, alors elles ne peuvent que mourir avec le corps lui-même *(vel si generationis initium acceperunt, cum ipso corpore mori)*. (II, 34/2)

Les tenants de cette objection soutenaient pour l'âme une immortalité de nature, celle que la doctrine chrétienne ne reconnaît qu'à Dieu seul, l'unique Existant, l'Inengendré.

– Au § 3, Irénée les renvoie au dogme de l'universelle création *ex nihilo*, et rappelle la condition existentielle originelle que tout être possède selon le mode unique de la création. En effet, puisque tous les êtres sont créés selon ce mode unique de la création *ex nihilo*,

tous possèdent un statut existentiel semblable. Les âmes et les esprits célestes, tout comme les entités visibles, ne sont venus à l'existence et n'y demeurent que dans la mesure où Dieu l'aura décidé. Aucun n'est vie, et aucun ne possède la vie inhérente à sa nature.

> Quel scrupule y aurait-il, alors que tous les êtres qui ont été créés ont reçu leur début de création, d'affirmer que tous ne persévèrent que dans la mesure où Dieu a décidé et qu'ils soient et qu'ils demeurent. (II, 34/3)

> Car LA VIE N'EST ISSUE NI DE NOUS-MÊMES, NI DE NOTRE NATURE : c'est à titre gratuit que Dieu la donne *(Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est; sed secundum gratiam Dei datur)*. (II, 34/3)

– Au § 4, Irénée reprend cette dernière affirmation, exprimant ainsi en pleine clarté les conséquences du dogme de la création :

> C'est donc DIEU QUI DONNE LA VIE ET LA DURÉE ÉTERNELLE, puisque les âmes, alors qu'elles n'existaient pas, n'émergent dans l'existence que soutenues par Dieu, pour ensuite persévérer; cela dans la mesure où Dieu aura décidé et qu'elles soient et qu'elles subsistent. (II, 34/4)

La réponse de l'Évêque de Lyon ne laisse donc aucune ambiguïté. Pour lui, l'immortalité définitive n'est pas liée à la nature des êtres, elle dépend de la seule volonté divine et de sa justice :

> Dieu, en effet, ne peut être que le premier en tout, et la volonté divine souveraine. Tous les autres êtres créés ne peuvent que venir après Lui, rester dépendant de Lui et demeurer dans sa communion. (II, 34/4) [9]

L'homme, en effet, comme Irénée nous le montrera plus loin, en développant la doctrine paulinienne de la « Récapitulation » dans le Christ, est inclus dans le plan divin de salut, et c'est en vertu de ce plan d'amour qu'il doit durer, par son âme, jusqu'à la fin des temps, c'est-à-dire jusqu'au jour où le Christ, dans la gloire de la divinité, assumera dans son éternité la temporalité de l'humanité. C'est pour-

9. On aura souligné la concordance remarquable de cette conclusion sur le statut existentiel de l'âme avec celui qu'Irénée affirme à propos de celui de toute créature, et que nous avons analysé p. 72. L'idée est toujours la même : le siège de l'existence des êtres créés n'est jamais inhérent à leur nature, il est propre au Verbe qui fait bénéficier chacun de l'existence de son Esprit, soit extrérieurement (économie de la création), soit intérieurement (économie de la filiation).

quoi, dans un premier temps, les âmes continuent de vivre conscientes après la mort de leur corps (§ 1 ci-dessus). A la fin des temps, Dieu accordera sa vie éternelle à ceux qui, librement, l'auront reconnu; quant aux autres, il ne leur imposera pas malgré eux et contre leur liberté, la vie éternelle qui est sa propre vie. Ceux-là, corps et âme, « *se verront privés de la permanence dans les siècles des siècles* » (§ 3).

Tel est l'angle particulier sous lequel Irénée envisage la survie de l'homme. Nous avons là un exemple de la manière très concrète de la catéchèse de la jeune Église : c'est l'homme vivant qui l'intéresse. A son sujet, ce qui importe, ce n'est pas d'abord de savoir si l'âme est immortelle ou non, mais si l'homme, dans la totalité de sa nature et l'unité de sa personne, doit survivre, et comment.

Nous sommes là dans le prolongement direct de la manière de saint Paul qui, dans la 1re aux Corinthiens, montre le salut de l'homme à partir de la résurrection des corps, et nullement à partir de l'immortalité de l'âme :

> Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons. (1re Cor., 15/32; cf. aussi 15/12)

On le voit, ce qu'Irénée met en lumière dans le prolongement de l'Écriture et de la Tradition, c'est le statut existentiel unique et homogène que possède l'homme en vertu de la création *ex nihilo*. Les larges développements déjà consacrés à ce thème au chapitre précédent nous permettent maintenant de mesurer toute l'importance qu'il revêt dans la catéchèse primitive. C'est ce qui explique l'insistance, que met l'Évêque de Lyon, à redire, à travers toute son œuvre, que, par rapport à la nature divine incorruptible et éternelle, la nature créée de l'homme est mortelle :

> Nous croyons que même nos corps mortels qui auront observé la justice, Dieu les ressuscitera et les rendra incorruptibles et immortels. Car Dieu est supérieur à la nature *(Deus enim melior est quam natura)*. (II, 29/2)

> C'est en tant que don du Père de l'univers *(tanquam Patre omnium donante)* que la survie dans les siècles des siècles est accordée à ceux qui seront sauvés. Ce n'est pas de nous, ni de notre nature que jaillit la vie, c'est au contraire en vertu de la bonté de Dieu qu'elle est accordée gratuitement *(non enim ex nobis, neque ex natura nostra vita est, sed secundum gratiam Dei datur)*. (II, 34/3)

Dans son amour enfin et sa puissance, Il [Dieu] triomphera de la substance de la nature créée *(factae naturae)*. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible par l'incorruptibilité. (IV, 38/4)

Comment seras-tu immortel, alors que c'est dans une nature mortelle *(in natura mortali)* que tu n'as pas obéi à ton créateur [...] Car faire est le propre de la nature de Dieu et être fait est le propre de la nature de l'homme. (IV, 39/2)

Sachant par expérience que c'est de sa grandeur à Lui [Dieu] et non de notre propre nature, que nous tenons de pouvoir demeurer à jamais, nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu, ni ne méconnaîtrons notre nature *(experimento autem discentes quoniam ex illius magnitudine, sed non ex nostra natura, habemus in aeternum perseverantiam, neque ab ea quae est circa Deum gloria sicuti est frustremur aliquando, neque nostram ignoremus)*. (V, 2/3)

Comment, en effet, l'homme aurait-il su que lui-même était faible et mortel de nature, tandis que Dieu était immortel et puissant, s'il n'avait reçu l'expérience de l'un et de l'autre ? Car apprendre sa faiblesse, en la supportant, n'était nullement un mal pour l'homme; c'était même plutôt un bien pour lui que de ne pas se méprendre sur sa nature. (V, 3/1)

Nous avons intentionnellement multiplié les citations, car, à ce sujet, un constat significatif s'impose : dans aucun de ces énoncés, Irénée ne dit que l'homme est devenu mortel à la suite du péché. C'est en vertu de sa création *ex nihilo* que la nature humaine est mortelle et corruptible (IV, 38/4). Et en IV, 39/2, il est même explicitement précisé que c'est dans sa nature mortelle *(in natura mortali)* que l'homme a désobéi, et non qu'il est devenu mortel pour avoir désobéi.

Cette affirmation des limites temporelles de la condition originelle de l'homme créature est spécifique de la pensée d'Irénée. Il faut reconnaître que, face aux systèmes gnostiques et philosophiques, il ne laisse rien dans l'ombre de ce qu'implique pour l'homme sa création *ex nihilo*. Nous l'avons entendu expliquer que le corps, pure matière inanimée, ne vit que sous l'action vivificatrice de l'âme (II, 33/4). Mais celle-ci, comme telle, n'est pas elle-même la vie. Elle n'est animée (vivante) que dans la mesure où elle bénéficie de l'existence de l'Esprit, souffle créateur qui lui est présent (II, 34/4). Or, au titre de créature, elle ne peut en bénéficier que suivant le mode limité de sa nature créée.

C'est pourquoi l'animation corporelle de l'homme *(afflatus vitae)*, dit l'Évêque, n'est que temporaire; seule l'animation par la vie divine (par l'Esprit Saint) est éternelle, car seul l'Esprit du Christ est « Esprit vivifiant » (*pneuma zôopoioun*, 1re Cor. 15/45) alors que l'âme est simplement « vivante » *(psuchèn zôsan)*.

> Le souffle de vie [l'animation originelle] n'est que temporaire, alors que l'Esprit est éternel. (V, 12/2)

C'est pourquoi, si chez lui est bien affirmée la survie consciente de l'âme après la mort du corps, il n'énonce qu'avec plus de force, nous allons le voir, que sa survie définitive ne lui est pas naturelle.

2) L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME N'EST PAS INSCRITE DANS SA NATURE, MAIS DÉPEND DE LA RÉPONSE DE L'HOMME À DIEU.

Rappelons que l'incorruptibilité de l'âme était un des postulats fondamentaux de la gnose. Elle relevait même pour eux de l'évidence. Irénée remet en question cette tranquille assurance.

> En disant qu'est vivifié par le père ce dont la survie et l'immortalité sont évidentes pour tout le monde, à savoir l'esprit, l'âme et les autres réalités de ce genre *(cum enim dicant ea quae omnibus manifesta sunt quoniam perseverant immortalia, ut puta spiritus et anima et quae sunt talia)*, mais qu'est délaissé par Lui ce qui ne peut être vivifié que si Dieu lui procure la vie, ils font preuve que leur père est faible et oisif ou négligent et envieux. Car si le Créateur vivifie dès ici-bas nos corps, ainsi que nous le montrerons, lequel apparaîtra comme plus attentif, comme plus puissant, comme vraiment bon :
> – Le Créateur qui vivifie l'homme tout entier *(totum vivificat hominem)*
> – ou leur prétendu père qui affecte de vivifier les réalités naturellement immortelles et possédant la vie de par leur nature même, mais abandonne négligemment à la mort, au lieu de les vivifier avec bonté, celles qui ont besoin de son secours pour vivre ? (V, 4/1)

Le raisonnement de l'Évêque est simple. On peut le retraduire ainsi :

Dans l'hypothèse évidente, pour vous, de l'immortalité de l'âme, quel rôle peut encore jouer le père que vous avez imaginé ? A quoi sert-il ? Que vivifie-t-il en réalité ?
– Les âmes ! Mais elles n'ont pas besoin de Lui. Vous dites vous-mêmes qu'elles sont naturellement immortelles et possèdent la vie de par leur

nature même! *(natura immortalia, quibus a sua natura adest vivere)*. – Les corps! Mais vous dites aussi que votre père refuse de les vivifier et que, même s'il le voulait, il serait incapable de le faire (cf. II, 14/4 cité p. 137 et IV, 37/6 cité p. 340.

Avouez que votre père est un incapable ou un envieux ou un paresseux!

Quant à nous, nous savons et croyons que Dieu, Créateur, unique source de vie, vivifie et vivifiera l'homme, tout l'homme, son corps comme son âme *(totum vivificat hominem)*, car seul Il est *Vie* et peut faire participer à sa Vie, alors que tout ce qui est créé – l'âme comme le corps, les sensibles comme les intelligibles – ne vit que dans la mesure où il bénéficie de l'existence de l'Esprit divin qui lui est présent.

Ainsi Irénée considérait comme un blasphème à l'encontre du Créateur le postulat de l'incorruptibilité naturelle de l'âme. Comment d'ailleurs aurait-il pu admettre cette incorruptibilité alors qu'il avait toujours proclamé que la nature humaine est mortelle : la partie (l'âme) pourrait-elle être supérieure au tout (l'homme)!

Au demeurant, lui-même, par deux fois, en III, 8/3 et en III, 12/2 avait été amené à déclarer explicitement que l'âme, comme le corps, ne possédait pas l'immortalité naturelle. Nous avons déjà cité ces témoignages. Nous les reprenons ici, cependant, à cause de leur importance.

En III, 8/3 est soulignée la supériorité du Verbe fait chair sur toute créature. Aucune nature intelligible ne peut se comparer au Verbe de Dieu « par l'intermédiaire de qui tout a été fait » (III, 8/2). Un fossé infranchissable sépare toute créature du Créateur, qui seul est sans commencement et sans fin :

> Lui-même est sans commencement, sans fin [...].
> Mais tout ce qui a été fait par Lui a eu un commencement; et tout ce qui a commencé est susceptible de se dissoudre *(dissolutionem possunt percipere)*, est dépendant et a besoin de son Auteur. *(Et subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit)* (III, 8/3)

On ne peut plus clairement expliciter que toutes les natures intelligibles – et donc les âmes – ont eu un commencement, et sont toutes naturellement capables de dissolution.

Mais Irénée ajoute en III, 17/2 une affirmation complémentaire : l'âme ne peut accéder à l'incorruptibilité qu'en vertu de sa participa-

tion à l'Esprit Saint. C'est dire, par conséquent, qu'elle ne possède pas en elle cette incorruptibilité :

> Car nos corps, par le bain /du baptême/ ont reçu l'UNITÉ qui les rend incorruptibles; mais nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre sont nécessaires; car l'un et l'autre procurent la Vie de Dieu. (III, 17/2)

Ainsi, pour le témoin de la Tradition, l'âme, comme le corps, était incapable de survivre définitivement à l'aide de ses seules forces naturelles.

Comment dès lors envisageait-il et expliquait-il la survie éternelle des élus ? Nous aurons l'occasion, au chapitre VII de notre recherche : « L'homme en fin de promotion », de développer l'extrême richesse de la réponse d'Irénée à cette question ultime. Qu'il suffise ici d'annoncer cette richesse de doctrine par deux textes très éclairants.
– Le premier (II, 34) déjà cité, explique pourquoi, au nom de l'universelle création *ex nihilo*, la survie de l'âme, comme celle de tous les êtres créés, n'est pas inscrite dans leur nature, mais dépend uniquement de la volonté créatrice et salvatrice de Dieu :

> C'est donc Dieu qui donne la vie et la durée éternelle, puisque les âmes, alors qu'elles n'existaient pas, n'émergent dans l'existence que soutenues par Dieu, pour ensuite persévérer; cela dans la mesure où Dieu aura décidé et qu'elles soient et qu'elles subsistent.
> (II, 34)

– Le second texte est encore plus explicite (II, 29/1-2). Puisque pour vivre, l'homme, explique Irénée, doit bénéficier de l'Exister divin, cette relation-participation dépend en premier lieu de la liberté aimante du Créateur. C'est Lui qui décide de faire surgir l'homme dans l'existence et ensuite de l'y maintenir, par une économie appropriée. Mais Dieu ne veut pas imposer cette économie; Il la propose dans une alliance. Dès lors l'homme ne survivra définitivement que dans la mesure où il aura accepté de faire librement alliance avec Dieu. En d'autres termes, notre survie dépend d'abord de la justice de Dieu – nous ayant placé dans l'existence, sous un certain angle, Dieu avait le devoir de nous y maintenir –; mais elle dépend aussi de notre réponse personnelle à cette justice. L'immortalité définitive relève ainsi, non pas du plan des natures, mais du plan de la Justice :

Si c'est en vertu de leur nature que toutes les âmes accèdent au refrigerium et que toutes sont dans un lieu intermédiaire du seul fait qu'elles sont des âmes et ont même nature, la foi est superflue, bien mieux la descente d'un Sauveur n'a plus aucun sens. Si, au contraire, /elles y accèdent/ en vertu de la JUSTICE, cela tiendrait au fait, non qu'elles sont des âmes, MAIS QU'ELLES SONT JUSTES. Dès lors, si les âmes étaient vouées à la dissolution /du seul fait/ qu'elles n'auraient pas pratiqué la justice, alors la justice est à même de sauver aussi les corps : car, ayant participé à la justice, eux aussi, pourquoi donc ne les sauverait-elle pas ?

Si en effet c'est la nature ou la substance qui sauve, toutes les âmes doivent être sauvées; mais si ce sont la justice et la foi, pourquoi celles-ci ne sauveraient-elles pas les corps qui *conjointement avec les âmes, amorcent leur processus de dissolution ?* Sinon dans sa façon d'agir, la justice se montrerait soit impuissante, soit injuste, en ne sauvant, pour n'avoir participé à elle-même, qu'une partie /de l'homme/ et pas l'autre.

Or, il est manifeste que tout ce qui touche à la justice trouve sa concrétisation dans le corps. Dès lors, ou bien l'ensemble des âmes accéderont nécessairement au « lieu intermédiaire », sans jamais alors aboutir au jugement, ou bien les corps, qui eux aussi ont participé à la justice, obtiendront le lieu du *refrigerium* de concert avec les âmes qui y ont semblablement participé, vu que la justice est assez puissante pour y transporter /tout/ ce qui a eu part à elle.

Ainsi apparaîtra, dans sa vérité et sa solidité, notre doctrine sur la résurrection des corps, puisque telle est notre foi, à savoir que MÊME NOS CORPS MORTELS, DANS LA MESURE OÙ ILS SERONT RESTÉS FIDÈLES A LA JUSTICE, DIEU LES RESSUSCITERA ET LES RENDRA INCORRUPTIBLES ET IMMORTELS. Comme Dieu, en effet, est supérieur à la nature, Il a en Lui la capacité à la fois de le vouloir, parce qu'il est bon, de le pouvoir, parce qu'il est puissant, et de l'accomplir, parce qu'il est riche et parfait. (II, 29/1-2)

On aura relevé l'argumentation très précise d'Irénée, qui prend appui sur une contradiction de la théorie valentinienne qu'il combat. Si la survie des êtres, dit-il, *est inscrite dans leur nature*, qu'ils aient ou non pratiqué la justice, les « spirituels » vivront éternellement, et les « *choïques* » iront inexorablement à leur disparition. Dans une telle hypothèse, on ne voit pas quelle place et quel rôle reviennent au Sauveur; Il n'est plus nécessaire. Pourtant, reprend l'Évêque, vous dites que les âmes des « psychiques » feraient exception : elles survivraient ou disparaîtraient suivant leur respect ou leur mépris de la justice. Mais,

continue-t-il, cette position rejoint précisément celle que nous enseignons, et qui justifie la résurrection des corps. Car, si la justice est capable de faire survivre les âmes qui, sans elle, s'enfonceraient dans la mort *(si autem animae quae periturae essent inciperent nisi justae fuissent)*, pourquoi ne pourrait-elle pas également faire revivre les corps qui, sans elle, au même titre que les âmes, s'enfoncent dans la mort *(quae similiter cum animabus in corruptelam cedere incipiunt corpora)?* En réalité, du fait que les créatures sont dans l'impossibilité de se sauver, Dieu, Lui, parce qu'Il est supérieur à la nature humaine, sauvera le corps et l'âme de tous ceux qui auront généreusement répondu à sa justice.

Mais ce n'est pas là toute la réponse chrétienne à la question de l'immortalité de l'âme. Car, bien qu'Irénée refuse, avec toute la Tradition, l'incorruptibilité innée de l'âme, il n'enseigne pas sa disparition immédiate consécutive à la mort du corps. Il affirme, au contraire, que c'est naturellement que l'âme survit à la mort du corps. Ce que nous pensons bien traduire en parlant de l'immortalité « relative » de l'âme.

3) L'IMMORTALITÉ « RELATIVE » DE L'ÂME EST INSCRITE DANS SA NATURE.

a) *Le fondement scripturaire.*

C'est de l'Écriture qu'Irénée dégage cette vérité. Celle-ci, pour lui, était déjà révélée dans l'Ancien Testament. Sa principale référence est celle qu'avance Jésus Lui-même, et que rapporte saint Luc :

> Et que les morts ressuscitent, Moïse encore l'a donné à entendre dans le Buisson où il appelle le Seigneur, le Dieu d'Abraham [...] Or il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants; tous, en effet, vivent pour Lui. (Lc., 20/37-38)

L'Évêque commente ainsi :

> S'il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, et si Lui-même est appelé le Dieu des Pères qui se sont endormis, sans aucun doute, ceux-ci sont vivants pour Dieu et n'ont pas péri, « puisqu'ils sont fils de la résurrection » *(indubitate vivunt Deo et non perierunt cum sint filii resurrectionis)*. (IV, 5/2; cf. *Epid.*, 8)

Dans le Nouveau Testament, c'est particulièrement dans la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche qu'Irénée trouve la preuve de la survie de l'âme après la mort du corps :

> Que non seulement les âmes continuent de vivre et ne transmigrent pas de corps en corps, mais conservent le caractère même du corps, de celui-là même qui était le leur, et qu'elles se souviennent des œuvres qu'elles ont accomplies, c'est avec évidence que le Seigneur nous l'a révélé dans ce récit écrit au sujet du riche et de ce Lazare qui repose sur le sein d'Abraham. Chacun d'eux est resté à sa place. /Le riche/ demanda à Lazare de lui porter secours, alors qu'il n'avait même pas partagé les miettes de sa table avec lui. La réponse d'Abraham prouve qu'il était au courant de ce qui regardait le pauvre comme le riche. Abraham recommanda, en outre, l'obéissance à Moïse et aux prophètes, pour ceux qui ne désirent pas tomber dans ce lieu de souffrance, mais recevoir la récompense de Celui qui ressuscitera les morts.
> Ces témoignages prouvent clairement que les âmes continuent de vivre, qu'elles ne passent pas d'un corps dans un autre et qu'elles conservent bien les caractéristiques humaines personnelles qui leur permettent de se reconnaître et de se souvenir de ce qu'elles étaient sur cette terre. Abraham /est-il dit aussi/ avait le don prophétique; en outre, chaque catégorie d'âmes reçoit une demeure appropriée, avant même le jugement. (II, 34/1)

Ce passage est intéressant, car il témoigne que la Tradition du IIe siècle interprétait cette parabole dans le sens très explicite d'une survie consciente et personnelle de l'homme après la mort. Nous reprendrons et et complèterons la pensée d'Irénée au chapitre VII, nous bornant ici à ces premières indications.

b) *La raison confirme la Révélation.*

La raison, elle aussi, peut être invoquée en faveur de la survie de l'âme. Irénée ne manque jamais de se placer à ce niveau quand le sujet le réclame. Nous donnons ici deux textes complémentaires qui explicitent fort bien son argumentation :

> C'est l'âme qui anime le corps, le vivifie, lui assure accroissement et mouvement [...]. Certes, dans ses rapports avec le corps, elle rencontre en lui un obstacle certain en ce sens que sa rapidité se trouve compromise par la passivité corporelle. Mais elle ne perd pas pour autant ses capacités, au contraire, puisque c'est elle qui communique la vie au corps, elle-même ne cesse pas de vivre /après la mort de celui-ci/. Il en va de même pour l'ensemble du concours qu'elle apporte au corps. Elle ne perd ni la connaissance, ni la mémoire de ce qu'elle a éprouvé /en cette vie/ *(Sed quasi vitam participans corpori,*

> *ipsa vivere non cessat. Sic et de reliquis ei communicans, neque scientiam ipsorum perdit, neque memoriam inspectorum).* (II, 33/4)
>
> [...] « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels » (Rom., 8/11). Quels sont donc ces corps mortels ?
> Seraient-ce les âmes ? Mais les âmes sont incorporelles, en comparaison des corps mortels. Car Dieu « insuffla dans la face /de l'homme/ un souffle de vie et l'homme devint âme vivante » (Gen., 2/7). Quant à ce souffle de vie, il est incorporel. On ne peut non plus dire l'âme mortelle, puisqu'elle est souffle de vie. Aussi David dit-il : « Et mon âme vivra pour lui » (Ps., 21/31), persuadé qu'il est que la substance de son âme est immortelle. [Nous suivons ici la traduction proposée et motivée par le Père Rousseau.] On ne peut non plus prétendre que le « corps mortel » dont il s'agit serait l'Esprit.
> Dès lors, que reste-t-il à dire, sinon que le « corps mortel » est l'ouvrage modelé par Dieu, autrement dit la chair, et que c'est bien de celle-ci que l'Apôtre déclare que Dieu la vivifiera ? Car c'est elle qui meurt et se décompose et non l'âme ou l'Esprit. Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être propre au vivant, devenir sans souffle, sans vie, sans mouvement et se dissoudre dans les éléments dont on a reçu le principe de son existence. Or ceci ne peut arriver ni à l'âme, puisqu'elle est souffle de vie (animation), ni à l'Esprit, puisqu'Il n'est pas composé, mais simple, qu'il ne peut se dissoudre et qu'Il est Lui-même la vie de ceux qui participent à Lui. (V, 7/1)

Ce dernier passage appelle une comparaison avec II, 34/4 que nous avons analysé ci-dessus, et qu'il complète de façon remarquable. Car, si II, 34 décrit les trois dimensions de l'homme à sa création, V, 7/1 nous les montre dans l'homme achevé *(teleios)*.

Rappelons, en effet, d'un mot, le contenu de II, 34/4 : l'homme, à l'origine, est une unité à trois dimensions : le corps, l'âme et l'esprit, souffle de vie. Le corps n'est vivant que dans la mesure où il est animé par l'âme; l'âme elle-même n'est vivante que dans la mesure où elle est animée par l'esprit, souffle de vie que Dieu lui communique. C'est pourquoi, précise Irénée, l'âme est distincte du souffle de vie, et comme telle n'est pas vie : sa survie dépend de la volonté divine, et non pas de sa nature.

En V, 7/1 le but d'Irénée est de prouver l'affirmation constante de l'Apôtre soulignant que l'Esprit Saint est capable de revivifier les corps comme il vivifie les âmes. Il est donc amené à préciser le statut

existentiel de chacune des trois dimensions : corps, âme, Esprit Saint dans l'homme achevé *(teleios)*.

1) *Le corps :* C'est lui qui fait l'objet de ce paragraphe. C'est aussi par rapport à lui que les deux autres dimensions vont être éclairées *(ad comparationem mortalium corporum)*. Il est mortel *(corpus mortale)* parce que sa nature est composée et non animée.

> Une fois l'âme sortie, la chair devient sans souffle et sans vie et se dissout peu à peu dans la terre d'où elle a été tirée [...]. C'est elle qui meurt et se décompose et non l'âme ou l'Esprit. Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être propre au vivant, devenir sans souffle, sans vie, sans mouvement et se dissoudre dans les éléments dont on a reçu le principe de son existence. (V, 7/1)

2) *L'âme :* Par rapport au corps, la fonction première de l'âme est d'être animatrice de celui-ci, d'être son « souffle de vie ». C'est à ce titre qu'elle a été elle-même animée par l'esprit, souffle de vie :

> Car Dieu insuffla dans la face de l'homme un souffle de vie, et l'homme devint âme vivante. (Gen., 2/7)

Dès lors, comparée à la substance des corps mortels *(ad comparationem mortalium corporum)*, il va de soi que la substance de l'âme n'est pas matérielle et qu'elle n'est pas mortelle, car, ajoute Irénée :

> Les âmes sont incorporelles, et on ne peut pas dire non plus l'âme mortelle, puisqu'elle est /à son tour/ souffle de vie /pour le corps/ [...]. Aussi David dit-il : « Et mon âme vivra pour Lui (Ps., 21/31), persuadé qu'il est que la substance de son âme est immortelle.

Il est évident que l'âme n'est pas « simple et une » comme Dieu. Un être « simple et un » ne peut connaître les contradictions et les oppositions internes que nous constatons malheureusement trop souvent en nous. C'est pourquoi l'âme n'étant ni « une » ni « simple » comme Dieu, ne peut être incorruptible comme Lui. Par contre, elle n'est pas non plus composée de parcelles comme le corps et, à ce titre, ne peut connaître une « dissolution » comparable à la sienne. Sa dissolution est à comprendre dans le sens où nous l'avons expliqué dans la note 31, p. 111.

3) *L'Esprit :* C'est lui qui est, en réalité, le seul principe animateur de l'homme. Car il vivifie l'homme à son origine aussi bien qu'au terme de sa promotion. Mais à sa création, l'homme ne peut participer à l'Esprit que suivant « la manière propre au vivant » (V, 7/1), c'est-à-

dire suivant le mode créé limité propre à sa nature. C'est pourquoi cette animation originelle est temporaire (*afflatus igitur temporalis*, V, 12/2). Au terme de la promotion, au contraire, c'est l'Esprit Saint Lui-même qui, éternellement, vivifiera l'âme de ceux qui librement se seront donnés à Lui, car « Il est Lui-même vie de ceux qui participent à Lui » (V, 7/1).

4) SYNTHÈSE DE L'ENSEIGNEMENT IRÉNÉEN SUR L'ÂME.

En conclusion de cette rapide analyse de la pensée d'Irénée sur le thème de l'âme, il est peut-être possible de tenter une modeste synthèse.

Pour l'Évêque de Lyon, l'homme est composé d'une âme et d'un corps dont les fonctions sont différentes, mais complémentaires. Le corps, pure matière, est inanimé. Sa condition est d'être animé et vivifié (*spiratur et vivificatur*, II, 33/4). Toutefois, pour animer le chef-d'œuvre de sa création, Dieu a préféré confier à l'âme le rôle et la dignité d'être son intermédiaire et d'être ainsi un « relais conscient de vie ». A ce titre, elle a déjà reçu une nature qui n'est pas corporelle. En outre, puisque sa fonction est de faire vivre, sa nature a été dotée de capacités animatrices. La vie lui est donc présente à un double titre, déjà à celui de réalité existante, et ensuite à celui correspondant à son rôle vivificateur. Il n'en reste pas moins vrai que la vie qu'elle communique au corps lui est, à son tour, communiquée par Dieu. Elle est directement vivifiée par l'Esprit, souffle créateur, mais ne bénéficie de son animation que suivant les capacités limitées qui sont propres à sa nature créée. C'est pourquoi, si la mort du corps ne peut l'affecter, elle-même ne doit durer que dans les limites définies par Dieu à sa participation au souffle de vie.

Tel est, dans ses lignes essentielles, l'enseignement que transmet Irénée. Pour lui, comme pour la Tradition qu'il continue, cet enseignement a sa source dans l'Écriture. Il révèle une conception de l'âme qu'on pourrait appeler médiane. Elle rejette à la fois, comme contraire au dogme de la création *ex nihilo*, la position des défenseurs d'une âme naturellement et originellement incorruptible (solution platonisante), et celle des partisans d'une âme « pur mouvement », « pure animation », sans consistance en elle-même, non distincte du corps et disparaissant avec lui (hypothèse d'Aristote, reprise encore par certaines sectes modernes). Pour la tradition apostolique, l'âme n'est pas naturellement incorruptible, elle le deviendra en fin de promotion,

dans la mesure où, librement, elle aura accepté d'être animée par l'Esprit Saint (III, 17/2) [10].

Nous pouvons ainsi, en dépendance d'Irénée, distinguer trois immortalités :

– L'immortalité « de nature », synonyme d'incorruptibilité, et que Dieu est seul à pouvoir posséder (cf. 1re Tim., 6/16).

– L'immortalité « relative » dont jouissent l'âme et les esprits, parce que, sans être soumis au processus de mort par décomposition spécifique des corps, ils ne sont pas pour autant naturellement incorruptibles.

– L'immortalité « définitive » et « de grâce » que l'homme peut acquérir en fin de promotion, après avoir librement accepté de participer, dans le Christ, à la vie divine que communique l'Esprit.

C'est dire que cet enseignement d'Irénée sur l'âme ne s'éclairera pleinement qu'au moment où Irénée nous montrera le Christ « récapitulant » toute l'histoire de la création et de l'humanité en Lui [11].

10. Cette hypothèse d'Aristote, qui avait été reprise par les « humanistes » à la Renaissance, a été condamnée au Concile de Latran V : « *Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse* » (Session VIII, 19 déc. 1513, Denz. 1440, édition 32 de 1963). Les doctrines condamnées, en particulier « celle de la mortalité de l'âme d'après Aristote, avaient été avancées par Pierre Pomponazzi de Mantoue » (J. Hefèle, *Histoire des Conciles*, Paris 1917, t. VIII, p. 419). C'est donc la position de ceux qui soutenaient que l'âme disparaissait avec le corps qui a été condamnée. Par contre « la spiritualité de l'âme est une doctrine de foi générale (admise communément), exposée seulement incidemment par le IVe Concile de Latran en 1215 », Denz. 800 : « *quasi communem ex spiritu et corpore contitutus* » (Bartmann, *Précis de théologie*, 1941, p. 306). Autrement dit, jamais l'Église n'a défini que l'âme aurait reçu de Dieu une nature spirituelle comme la sienne et incorruptible comme elle.
Dès lors, la position de la Tradition apostolique affirmant que l'âme survit naturellement au corps jusqu'à la résurrection générale et qu'ensuite elle ne survit que dans la mesure où elle s'est librement donnée à Dieu, est conforme à la ligne générale tracée par les Conciles qui n'ont condamné qu'une seule issue, celle de sa disparition à la mort du corps.

11. A nous en tenir aux écrits qui nous restent, il semble bien que pour Irénée, comme pour l'ensemble de la Tradition apostolique d'ailleurs, la survie des âmes aux corps ne devait pas poser de problème, en vertu de la conception communautaire qu'il avait de l'homme. En réalité, pour lui, tous les hommes ne forment qu'une seule unité organique et vivante, qu'un seul Homme-Adam ou Homme-Humanité. Il va de soi que Dieu avait donné à l'âme du premier homme, embryon de cette humanité, la capacité vitale de permettre à celle-ci d'atteindre la stature finale qui avait été prévue pour elle. Comme toutes les âmes sont pratiquement issues de celle d'Adam, toutes bénéficient de sa capacité vitale et, de ce fait, doivent rester en vie jusqu'à la fin des temps. Les cellules d'un arbre disparaissent régulièrement, pour être remplacées par d'autres, et pourtant la vie de l'arbre continue imperturbablement jusqu'aux limites inhérentes à sa nature; de même, les cellules, les corps, de l'Homme-Humanité, peuvent disparaître et se renouveler, cela

II. L'homme et la terre : Le rôle et la dignité du corps

Face à la conception anthropologique de la gnose refusant à l'homme son unité foncière, et affirmant en lui une âme « parcelle » incorruptible issue de la divinité, Irénée, nous venons de le voir, défend l'unité de l'homme et l'immortalité « relative » de son âme.

Suivons-le maintenant dans la réponse qu'il oppose aux mêmes adversaires sur la valeur du terrestre et la dignité du corps humain. Car, pour le dualisme gnostique, le terrestre ne peut être que mauvais. C'est contre cette dépréciation que l'Évêque de Lyon développe, à partir de l'Écriture, une doctrine très positive de la Terre et du Corps.

1) LA TERRE TROUVE SA PROMOTION DANS L'HOMME *(mundus secundum hominem).*

Irénée aime répéter que la création matérielle est « en vue de l'homme » : « *secundum hominem* » ou « *secundum nos* » :

> Ainsi, il n'y a qu'un seul Dieu qui, par le Verbe et la Sagesse, a fait et harmonisé toutes choses. C'est Lui le Créateur et c'est Lui qui a ASSIGNÉ CE MONDE AU GENRE HUMAIN. (IV, 20/4)
>
> La création est dépensée au bénéfice de l'homme : car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, MAIS ELLE POUR L'HOMME *(non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem).* (V, 29/1) [12]

Après avoir été le « placenta » où l'homme a pris naissance, la création reste pour lui, sa vie durant, son milieu nourricier. A ce titre elle est elle-même une manifestation de la bonté du Père et de sa Providence à l'endroit de l'humanité :

> Par la création Il nourrit la race humaine, l'accroît, l'affermit et lui donne de subsister. (III, 5/3)
>
> Notre foi au Créateur, en Celui qui nous nourrit de sa propre création *(qui nos alit per suam conditionem).* (IV, 6/2)

n'empêche pas la Vie de cette humanité, à laquelle participe chaque âme individuelle, de perdurer jusqu'aux limites prévues par Dieu, c'est-à-dire jusqu'au Jugement final qui aura lieu à la fin des temps. Nous analysons cette conception de l'Homme-Adam ou Homme-Humanité *infra*, dans la IIIe section du chapitre IV.

12. Cf. aussi II, 2/5; 31/1 (trois fois); 4/3; III, 11/2; IV, 7/4; 17/5; 33/2; V, 2/2.

Mais au-delà de ce rôle purement temporel, elle a fourni au Sauveur de l'Humanité la substance de son corps, car, pour être homme véritable, le Christ devait avoir une chair tirée du limon originel :

> Si, en effet, Adam a eu sa substance tirée de la terre, modelée par la main et l'art de Dieu et que le Christ n'a pas été fait par la main et l'art de Dieu, il faudra dire que le Christ ne garde plus de ressemblance avec l'homme (cet homme qui a été fait selon l'image et la ressemblance de Dieu); dès lors, l'art de Dieu apparaîtra comme incohérent, privé d'une matière sur laquelle il puisse manifester sa Sagesse [...] (rejetant l'héritage de la chair, avait-il dit au début, ils rejettent aussi la ressemblance). [...] Autant dire qu'Il est apparu seulement en « apparence », comme s'Il était un homme et qu'Il est devenu un homme sans rien prendre de l'homme! Si, en effet, Il n'a pas reçu de l'homme la substance de sa chair, on ne peut dire ni qu'Il s'est fait homme, ni qu'Il est le Fils de l'homme. Et s'Il ne s'est pas fait ce que nous étions nous-mêmes, peu importait qu'Il peinât et qu'Il souffrît ». (III, 22/1)

C'est encore la terre qui permet au Sauveur de parachever son œuvre de rédemption et de divinisation. C'est là une vue originale et trop souvent méconnue de la jeune spiritualité chrétienne, et qui avait nom : « L'Économie du Bois ». Relevons quelques textes significatifs :

> [...] David a proclamé par avance : « Heureux ceux dont les iniquités ont été remises [...] » (Ps., 31/1-2 et Rom., 4/8). Il faisait ainsi connaître par avance la rémission des péchés qu'a procurée la venue du Seigneur, cette rémission par laquelle « Il a détruit le document qui attestait notre dette » et l'a cloué à la Croix » (Col., 2/14), afin que, comme par le bois nous étions devenus débiteurs à l'égard de Dieu, PAR LE BOIS NOUS RECEVIONS LA REMISE DE NOTRE DETTE.
> (V, 17/3)

> [...] le solide Verbe de Dieu que nous avions perdu par le bois à cause de notre négligence et que nous ne retrouvions plus, nous le recouvrions par l' « économie du bois » [...]. Ainsi donc, ce Verbe qui nous avait été caché, L' « ÉCONOMIE DU BOIS » NOUS L'A MANIFESTÉ, ainsi que nous venons de le dire. Car, puisque nous l'avions perdu par le bois, c'est par le bois qu'Il est redevenu visible pour tous.
> (V, 17/4)

> Et cette prodigieuse « économie », le Seigneur l'a réalisée, non à l'aide d'une création étrangère, mais à l'aide de sa propre création;

non au moyen de réalités provenant de l'ignorance et de la déchéance, mais au moyen de réalités issues de la Sagesse et de la puissance du Père. Car Il n'était ni injuste au point de convoiter le bien d'autrui, ni indigent au point de ne pouvoir produire la vie dans les siens à l'aide de ce qui lui appartenait, EN SE SERVANT DE SA PROPRE CRÉATION POUR LE SALUT DE L'HOMME. (V, 18/1)

La propre création de Dieu, issue de la puissance, de l'art et de la sagesse de Dieu, a porté Dieu : car, si au plan invisible elle est portée par le Père, AU PLAN VISIBLE ELLE PORTE À SON TOUR LE VERBE DU PÈRE. (V, 18/1)

Le Seigneur a été porté par sa propre création, qu'Il porte Lui-même; [s'] Il a récapitulé, par son obéissance sur le Bois, la désobéissance qui avait été perpétrée par le bois [...]. (V, 19/1)

Quel enseignement ressort de ces affirmations ?

En réalité, il faudrait appeler « l'Économie du Bois », l'économie de la Création; car, à travers lui, c'est d'elle dont il est toujours question (les textes en font foi). Le bois a eu simplement le privilège, en vertu du rôle providentiel qu'il a joué dans la faute et le rachat de l'homme, d'avoir été choisi comme symbole de cette économie. Quant à celle-ci, on peut l'exprimer ainsi :

Originellement, la création n'avait été prévue par Dieu que pour être l'heureuse habitation de l'homme en ce sens qu'elle ne devait lui apporter, avec la croissance, que vie et joie : elle devait être un paradis.

L'homme à qui le Créateur avait donné la maîtrise sur toute la terre, et trompé qu'il était par le démon, crut pouvoir s'appuyer sur elle pour se passer de Dieu. Mais, au lieu de lui apporter la jeunesse immortelle escomptée, cette terre lui devint hostile, et de maison accueillante lui devint un tombeau.

Certes Paul, sans oublier la création et ses « puissances », devait penser avant tout à la loi mosaïque en écrivant Col., 2/14; par contre, à lire les textes ci-dessus, selon toute probabilité, le « document » dont parle l'Apôtre était, pour Irénée, la création dans ses rapports avec l'homme. « Assujettie à la vanité (à l'absurdité de la mort de son enfant) – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise » (Rom., 8/20), la création, en effet, constitue bien un « document » tangible du péché et de la dette due à celui-ci : prétexte pour l'homme de sa rupture avec Dieu, elle est devenue pour lui un instrument de son châtiment, elle est devenue son tombeau.

Or le Christ, tout en ayant accepté par obéissance que la création, par le bois de la Croix, le fît souffrir et lui servît de lit de mort, clouait en même temps sur elle la dette contractée par le péché. Instrument de supplice pour le Sauveur, la Croix, en effet, était aussi un instrument d'expiation au profit de l'humanité. C'est elle qui fut choisie pour être l'autel ou mieux pour être les mains chargées d'offrir au Père le plus grand sacrifice d'amour qui, par sa perfection et sa valeur, devait assumer tous les autres et devenir l'Unique Sacrifice.

C'est ainsi que la Croix, qui représentait la Création, est devenue le symbole de la paix retrouvée entre la terre et le ciel, entre l'enfant de la terre et son Père, entre tous les peuples jusqu'aux extrémités de la terre, qu'ils soient élus ou non avant le Christ :

> Puisque nous l'avions perdu [le Verbe], par le bois, c'est par le bois qu'Il est redevenu visible pour tous, montrant en Lui-même la hauteur, la longueur et la largeur, et, comme l'a dit un des anciens, rassemblant par l'extension de ses mains les deux peuples vers un seul Dieu. (V, 17/4)

Pour la tradition apostolique, la terre est liée si étroitement à son enfant qu'elle doit être présente à la destinée de celui-ci depuis ses débuts jusqu'à sa glorification en Dieu. La Création, en effet, est « signe » *(sacramentum)* de la vie donnée par le Créateur : « La révélation de Dieu par la création donne la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre » (IV, 20/7). Elle est « signe » de la libéralité du Père. C'est pourquoi le Fils a pris en elle le pain et le vin comme « signe » de l'Eucharistie, la continuation de son Incarnation et de son sacrifice sur la Croix :

> Parce que nous sommes ses membres et sommes nourris par le moyen de la création [...] la coupe, tirée de la création, Il l'a déclarée son propre sang, par lequel se fortifie notre sang; et le pain tiré de la création, Il l'a proclamé son propre corps, par lequel se fortifient nos corps. (V, 2/2; cf. IV, 33/2)

Finalement, quand l'Homme-Adam aura atteint sa plénitude dans l'Adam-Dieu (cf. Eph. 1/10; 1/23; 4/13), la terre certes, son rôle rempli, cessera comme telle d'exister, mais elle se survivra glorieuse dans le corps des élus :

> Or ces choses [la tige de blé ou le sarment de vigne] ont été faites essentiellement non pour elles-mêmes, mais pour le fruit qui croît

> sur elles. Ce fruit, une fois parvenu à maturité et emporté, on les abandonne et on les fait disparaître comme n'étant plus propres à la fructification [...]. Car tout ce qui commence dans le temps finit nécessairement aussi dans le temps. (IV, 4/1)

Précisons la portée de cette disparition. Elle ne sera pas destruction positive de Dieu. Dieu ne détruit jamais son œuvre. Il n'a pas d'ailleurs à le faire, puisque tout est temporel et que tout, sauf intervention spéciale, atteint le point limite de son existence initiale. Mais cette intervention de salut a été inscrite dans la loi de la création qui est, elle-même, loi de promotion. Quand la création aura donné le meilleur d'elle-même à son enfant et que celui-ci, devenu « l'Homme achevé *(teleios)* dans la force de l'âge qui réalise la plénitude du Christ » (Eph., 4/13) connaîtra la gloire de l'incorruptiblité, la terre elle-même connaîtra, dans le corps ressuscité de son enfant, non seulement une durée mais une gloire inespérée, celle des Fils de Dieu [13].

2) L'HOMME EST FONDAMENTALEMENT CHAIR *(homo propter substantiam carnis)*.

Mais autant Irénée aime affirmer que la terre ne trouve sa promotion que dans l'homme, autant il insiste, avec toute la première Tradition chrétienne, sur la place fondamentale que tient le corps dans l'anthropologie. L'Écriture nommait le premier homme « Adam », c'est-à-dire « issu du sol ». Sans corps, l'homme n'est pas un homme.

> Si l'on écarte la substance de la chair, c'est-à-dire, de la plasmatio, pour ne considérer que ce qui est proprement esprit, une telle chose n'est plus l'homme spirituel, mais l'esprit de l'homme, ou l'Esprit de Dieu *(Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intellegat, jam non spiritalis homo est quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei)*. (V, 6/1) [14]

13. La formule « *creatio secundum nos*, ou *secundum hominem* » a peut-être été choisie intentionnellement pour faire « pendant » à celle relative à l'homme qui a été créé, lui, *secundum imaginem Dei*.
Toutefois, parce que la communion entre la création et l'homme se situe au niveau des natures et que finalement la terre s'achève en lui, elle est dite « *secundum nos* »; alors que la relation de l'homme avec Dieu est dite « *secundum imaginem* », pour faire ressortir la transcendance qui séparera toujours la nature divine de celle de l'homme.

14. A. ROUSSEAU, dans la note explicative de ce texte (p. 226-227) met bien en relief la position développée ici par Irénée : « En fait, la thèse d'Irénée, telle qu'il

Dans ses œuvres connues, Irénée n'a jamais appelé l'homme « enfant de la terre » *(gègenos)* selon la belle expression de la Sagesse (Sag., 7/1) reprise par Clément de Rome (*Ire Clém.*, 39/2). Toutefois, plus que tous les apologètes, à cause même du combat mené contre une gnose dépréciatrice du corps, il a marqué cette relation originelle de l'homme avec la terre :

> Car Dieu prit du limon de la terre pour former l'homme. (V, 3/2)
>
> Le modelage d'Adam a été effectué au moyen de cette terre qui est nôtre (... *ex hac quae secundum nos est terra plasmatio fuit Adae*). (V, 16/1)
>
> Si le Seigneur s'est incarné au moyen d'une autre économie, s'Il a pris chair d'une autre substance, il s'ensuit qu'Il n'a pas récapitulé l'homme en lui-même : on ne peut même plus le dire « chair », puisque la chair de la première plasmatio est issue directement du limon *(caro enim vere primae plasmationis e limo factae successio)*. (V, 14/2)

Être homme, c'est donc d'abord être « Adam », c'est-à-dire « issu du sol », et par là même « chair » :

> C'est de ces deux choses qu'est fait l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair » *(ex utrisque factus est vivens homo, vivens propter participationem Spiritus, homo autem propter substantiam carnis)*. (V, 9/2)

3) LA DIGNITÉ DU CORPS HUMAIN.

Cette insistance à défendre la réalité foncière du corps découle, pour Irénée, de sa vision chrétienne de la création. Inlassablement, il reprend l'enseignement continu de la Révélation : la création de l'homme, et singulièrement celle de son corps, a fait l'objet des soins particuliers de Dieu.

En attribuant directement à Dieu et plus spécialement au Verbe la création de l'homme, la première Tradition chrétienne ne voyait là ni anthropomorphisme, ni simple souci de répondre aux erreurs gnostiques. Elle tenait d'abord à mettre en lumière que tout homme, à commencer par son corps, a été créé à l'image du Verbe-fait-chair

l'énonce dans le présent passage, est la suivante : pour avoir un homme parfait, il ne suffit pas d'une âme, même unie à l'Esprit de Dieu, il faut aussi un corps. Tel est l'angle particulier sous lequel Irénée présente son anthropologie, dès le début de ce chapitre 6. »

pour bénéficier un jour de l'incorruptibilité du Père et devenir ainsi à la ressemblance de Dieu. Elle voulait signifier ensuite que le corps acquiert, dans le Christ, une dignité particulière par sa relation avec l'Esprit Saint. Ce sont ces deux raisons majeures qui donnent au corps toute sa valeur et sa dignité.

Mais, avant de suivre Irénée dans les développements qu'il leur consacre, remarquons déjà que la position chrétienne, dans son attitude à l'égard du corps, tient un juste milieu entre les deux tendances extrêmes que proposaient les gnoses : pour certaines, le mépris du corps les conduisait à une licence effrénée; pour d'autres, le même mépris les amenait à rejeter comme mauvais tout ce qui avait trait au corporel.

L'attitude chrétienne, elle, tient pour le réalisme.

En effet, l'Évêque de Lyon rappelle toujours et sans ambiguïté, à la suite des Apôtres [15] et des prophètes, que si la relation « terre » est première et fondamentale en l'homme, elle représente aussi pour lui la tentation immédiate de glisser sur une pente facile et séduisante. Car, dans la mesure où le corps devient souci exclusif de l'âme, le terrestre se fait insatiable, envahissant sa victime, au point de lui interdire la promotion prévue pour lui par Dieu :

> Ceux qui rejettent le conseil de l'Esprit pour s'asservir aux plaisirs de la chair, vivre contrairement à la raison et se livrer sans frein à leurs convoitises, ceux-là qui n'ont aucune inspiration du divin Esprit, mais vivent à la façon des porcs et des chiens, l'Apôtre les nomme, à bon droit, « charnels », parce qu'ils n'ont de sentiments que pour les choses charnelles. (V, 8/2)

> Tous ces gens-là, donc, qui, à cause de leur incrédulité ou de leurs dérèglements, n'obtiennent pas le divin Esprit, qui, par des caractères discordants, rejettent loin d'eux le Verbe vivifiant, qui vivent au gré de leurs convoitises d'une manière contraire à la raison, ces gens-là, c'est à juste titre que l'Apôtre les a nommés « charnels » et « psychiques » (1re Cor., 3/3 et 2/14), que les prophètes les ont tenus pour pareils à des bêtes et de nature bestiale. (V, 8/3)

Mais la virulence qu'Irénée apporte à justifier ce déséquilibre, ne l'empêche pas d'affirmer en même temps, et avec la même force, que nier la dignité du corps, de cette « plasmatio », comme il aime à dire, c'est nier l'œuvre même de Dieu :

15. Cf. surtout Rom., 1/26-32; 2e Pi., 2/12-16; Jude, v. 10-13.

> Ce qui a été conçu par l'Esprit du Père et qui a été ainsi préformé, affirmer qu'il est, dans sa réalité concrète, le fruit de l'indigence et le résidu de l'ignorance, représente un grand blasphème *(magnae blasphemiae est)*.

Nous verrons, plus loin, que cette optique chrétienne du corps ouvre la voie à une vraie compréhension de l'économie du Salut (chapitre v). Car, conformément au plan créateur, le Verbe s'est fait chair, d'abord pour couronner sa création, l'ennoblir et la parachever en lui conférant l'incorruptibilité; mais, comme le péché avait gravement compromis la promotion humaine, le Sauveur est également venu, pour racheter l'homme du péché, dont le corps avait été la première victime. Or, si le Sauveur est resté fidèle à sa *plasmatio*, c'est que celle-ci, malgré le désordre dans lequel l'âme l'avait plongée, avait conservé toute sa dignité de créature du Père. C'est pourquoi, répète l'Évêque de Lyon, le Christ a opéré le salut de l'homme, non pas en supprimant le corps, mais en reprenant, pour la sauver de la ruine, sa *plasmatio* originelle : « afin que tout à la fois la justice fût sauvegardée et que l'ouvrage originel modelé par Dieu ne pérît point » (V, 1/1).

> Car ce n'est pas une chose qui était morte et une autre qui est rendue à la vie [...]. Mais cette brebis même qui était perdue, c'est elle que le Seigneur est venu chercher. Qu'est-ce donc qui était mort ? De toute évidence, c'était la substance de la chair qui avait perdu le souffle de vie et qui était devenue sans souffle et morte. (V, 12/3)

> Quand l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant effectivement psychique et charnel, est inachevé. Il possède bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'a pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit. (V, 6/1)

Ainsi, même en dehors de la présence de l'Esprit Saint, la chair reste l'image de l'humanité prise par le Verbe créateur. Mais il faut bien tenir que l'homme sauvé ou « achevé » *(teleios)* n'est pas un homme sans corps :

> Ces gens-là, l'Apôtre les nomme également « spirituels ». Spirituels, ils le sont par une participation de l'Esprit, mais non pas par une évacuation et une suppression de la chair. (V, 6/1)

C'est pourquoi, depuis le Christ, si l'âme consent librement à opérer la conversion nécessaire, la *plasmatio* est toujours capable, réunie à la chair du Christ crucifiée mais rayonnante de la lumière du Père *(a carne ejus rutila)*, de retrouver sa valeur et sa dignité pre-

mières, celles qu'elle avait, quand vierge et printanière, elle sortit des Mains de son Créateur. Et cette valeur, grâce à la résurrection du Sauveur, comme aussi à la libre acceptation de l'âme, atteindra son sommet par la participation à l'Esprit qui la rendra finalement incorruptible et glorieuse [16].

III. La dignité spécifique de l'homme : Sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu

Nous avons écouté jusqu'ici Irénée éclairant les deux premières des trois relations qui, en dépendance de l'Écriture, situent l'homme au niveau de l'anthropologie : son unité et la valeur de sa condition charnelle. Il nous reste à expliciter son enseignement sur le rapport de l'homme avec Dieu.

Nous avons la chance d'avoir, dans la *Démonstration*, un très beau condensé de sa pensée. Il montre que la véritable dignité de l'homme se situe dans le privilège d'avoir été fait « selon l'image et la ressemblance de Dieu ».

> Quant à l'homme, c'est de ses propres mains qu'Il le façonna, en prenant de la terre, ce qu'il y avait de plus pur et de plus fin et en mélangeant, dans une /juste/ mesure, sa puissance avec la terre; et, en effet, Il dessina sur la chair façonnée sa propre forme, de façon que même ce qui serait visible portât la forme divine, car /c'est/ en tant que façonné à l'image de Dieu que l'homme fut placé sur la terre. Et, pour qu'il devînt vivant, /Dieu/ souffla sur son visage un souffle de vie, en sorte que, et SELON LE SOUFFLE ET SELON LA CHAIR FAÇONNÉE, L'HOMME FÛT SEMBLABLE À DIEU. (*Epid.*, 11)

Mais, c'est surtout dans les deux derniers Livres de l'*Adv. Haer.*, là où l'Évêque de Lyon traite de la phase finale de la promotion de

16. Un tel enseignement permet une véritable explication des divergences, au plan de la Rédemption, entre la position catholique et la position protestante. Dans l'optique protestante, l'homme serait devenu, par le péché, intrinsèquement mauvais jusqu'au plus intime de son corps comme de son âme. Dans cette hypothèse, le seul salut encore possible reste la justification telle que Luther l'a exposée. L'homme corrompu et le demeurant ne serait justifié que de l'extérieur par la justification personnelle du Christ le recouvrant comme d'un manteau.
Pour la catéchèse apostolique, au contraire, puisque la matière reste fondamentalement bonne, si l'âme se convertit au Christ, l'homme retrouve sa valeur originelle. Autant la justification est extrinsèque dans la pensée luthérienne, autant elle est intrinsèque dans la pensée romaine.

l'homme, que nous avons les meilleures affirmations susceptibles de nous éclairer sur le sens exact de l'expression : « Selon l'image et la ressemblance » tirée de la Genèse 1/26-27.

Encore convient-il, auparavant, de relever ce que, pour lui, « créé selon l'image et la ressemblance » ne pouvait pas signifier, en raison du dogme de l'universelle création *ex nihilo*.

A) La fausse notion de création « selon l'image et la ressemblance »

Rappelons d'un mot l'interprétation que donnaient les gnoses du verset 1/26 de la Genèse. Toutes alliaient, plus ou moins étroitement, la notion d'image et de ressemblance en l'homme, à sa raison. Cette vision des choses était d'ailleurs diversement traduite, mais se ramenait à une participation à Dieu au niveau des natures. Le gnostique était convaincu de posséder en lui une dimension directement émanée de la nature divine, et donc apparentée à elle, naturellement inamissible et incorruptible. Cette dimension était appelée *pneuma* chez les Valentiniens, mais l'appellation variait suivant les systèmes.

Une telle participation au niveau des natures contredisait, pour Irénée et la jeune Tradition chrétienne, le dogme de l'universelle création *ex nihilo*. Nous avons longuement donné son argumentation à partir surtout des chapitres 13 et 17 du Livre II de l'*Adv. Haer*. Il importe cependant de réentendre ici le « Défenseur du Dépôt », mais cette fois, directement dans la réflexion, qu'il oppose à l'erreur gnostique, sur la notion d'image et de ressemblance, dans le même Livre II, aux chapitres 7 et 13.

AU CHAPITRE VII : Irénée réfute globalement toute possibilité de natures créées à l'image du monde intelligible divin. En l'occurrence, il s'attaque directement au système valentinien. Mais peu importe le système visé; ce qui doit retenir notre attention, c'est l'argumentation elle-même contre l'idée de natures créées à l'image de la nature divine.

Aux § 1 et 6, l'auteur fait appel à la transcendance de la nature divine et au respect qui lui est dû. Comment peut-on dire que le monde divin, dont la nature est éternelle, incorruptible, immuable (7/1), infinie, spirituelle (7/6), trouve son image dans des entitées créées, qui sont dotées d'un statut existentiel différent, c'est-à-dire temporelles, corruptibles, muables, limitées et matérielles ? C'est pourquoi avait-il énoncé dans la préface du livre, « nous rejetons ce qu'ils disent et enseignent sur la création faite, selon eux, à l'image du plérôme

invisible » *(et quemadmodum conditionem secundum imaginem invisibilis, apud eos, pleromatis factam dicunt et docent, renuntiavimus)* (II, 1/1).

Au § *2*, il aborde plus spécialement la question de l'intelligence (représentée en l'occurrence par l'éon *noûs*). Il devient plus incisif : vous dites, explique-t-il, que l'intelligence est profondément limitée par l'ignorance, laquelle serait la source de tous les maux. Dès lors, ou bien cette intelligence est réellement l'image de la nature divine, auquel cas, elle donne une piètre idée de cette dernière *(o indissimilis, simul et blasphemiae imaginis)*; ou bien, c'est le Créateur Lui-même qui a mal fait son travail et a déformé son image. Le blasphème n'est pas moins grand :

> Si donc l'image est dissemblable, c'est que l'ouvrier ne connaît pas son métier. Selon eux, telle est la faute du Sauveur *(si igitur dissimilis est imago, malus est artifex et est culpa Salvatoris, secundum eos)*.
> (II, 7/2)

Au § *3*, il poursuit sa diatribe. Si les hommes avaient été créés à l'image du monde divin, dit-il, tous devraient être bons comme Lui, ou bien s'interdire en eux-mêmes, entre eux, et dans leurs rapports avec Dieu, ces oppositions farouches et annihilatrices que l'on constate. Car tout ce qui est semblable doit, en principe, engendrer l'harmonie et la concordance. Ce sont les contraires qui engendrent les oppositions et les haines destructrices *(contrariis subsistentia et repugnantia invicem et interficientia alia alia)*. Bien plus, comment, dans leur doctrine, les gnostiques peuvent-ils expliquer que, par nature, les uns soient bons et les autres mauvais *(quodam quidem ex ipsis natura bonos dicere emissos, quosdam autem natura malos) ?*

Dans la même ligne d'argumentation, il faudrait ajouter ici l'idée maîtresse développée tout au long du Livre II et que nous avons exposée au chapitre précédent : si l'âme était à l'image de Dieu, l'inverse aussi serait vrai. Dieu serait en rapport de similitude avec l'âme et, par le fait même, en rapport de similitude avec le péché dont celle-ci est responsable.

AU CHAPITRE XIII : Irénée aborde le problème en sens inverse. Les gnostiques, en effet, qui affirmaient une intelligence créée à l'image de Dieu, comparaient Dieu à une intelligence, et le décrivaient en conséquence. C'est à propos de cet abus qu'« il raille agréablement ses

adversaires de verser dans l'anthropomorphisme – suprême infortune pour un théologien gnostique – et de déguiser une psychologie arbitraire en une profonde cosmologie [17] ».

> Ils décrivent ce que ressentent, éprouvent et désirent les hommes, mais ignorent tout de Dieu [...]. Ils lui attribuent ce que ressentent et éprouvent les hommes. S'ils avaient connu les Écritures et s'ils s'étaient informés de la vérité, ils sauraient que le divin n'est pas à comparer avec l'humain et que les pensées de Dieu n'ont rien à voir avec celles des hommes. Il y a, en effet, une absence de continuité entre le Père de tous et tout ce qui touche à l'homme, dans ce qu'il ressent et éprouve : car Dieu est simple et non composé. *(Post deinde, hominum affectiones et passiones et intentiones mentis describentes, Deum autem ignorantes* [...] *hominum autem affectiones et passiones donantes. Si autem Scripturas cognovissent et a veritate docti essent, scirent utique quoniam non sic Deus, quemadmodum homines, et non sic cogitationes ejus quomodo cogitationes hominum. Multum enim distat omnium Pater ab his quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus : et simplex et non compositus).* (II, 13/3) [18]

Dans le § 4 qui fait suite à ce texte, Irénée concède, il est vrai, qu'on a le droit, pour parler de Dieu, de prendre des comparaisons ou des analogies dans le monde de l'intelligence comme dans celui de la lumière. Cependant, ajoute-t-il, il faut bien se garder d'oublier qu'entre la nature de ces deux mondes et la nature divine, il n'y a aucune relation de similitude :

> On peut dire que Dieu est une intelligence qui comprend tout, mais UNE INTELLIGENCE QUI N'A RIEN À VOIR AVEC LA NÔTRE. On peut dire aussi que c'est une lumière, MAIS UNE LUMIÈRE QUI N'EST EN RIEN SEMBLABLE A LA NÔTRE. Pareillement, pour tous les points de comparaison. Sous aucun rapport, le Père de l'univers n'est à enfermer dans les limites du créé. Il accepte dans sa condescendante bonté d'être ainsi désigné, mais à la condition que l'on sache combien, par sa grandeur, Il transcende ces dénominations *(Sensus enim capax omnium, bene et recte dicitur, sed non similis hominum sensui, et lumen rectissime dicitur, sed nihil simile ei quod est secundum nos lumini. Sic autem et in relinquis omnibus nulli similis erit omnium Pater*

17. A. DUFOURCQ, *op. cit.*, p. 93.
18. F. SAGNARD cite plusieurs passages de ce chapitre comme modèle de l'ironie d'Irénée (cf. *op. cit.*, p. 285-286).

> ***hominum pusillitati : et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem).***
>
> (II, 13/4) [19]

La position développée est claire. Le rapport entre Dieu et notre intelligence est aussi éloigné que celui qui existe entre Lui et la lumière, cette autre comparaison souvent employée. Le refus est formel. L'expression « *faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram* » ne signifiait nullement, pour le « Défenseur du Dépôt », que l'homme, par sa raison, serait en quelque sorte une « image » de la nature divine, ou un dieu en réduction.

En réalité, pour éclairer la conception qu'Irénée, conformément à *Epid.* 11, cité p. 183, avait de la notion de création à l'image et à la ressemblance de Dieu, et pour la résumer en une phrase, nous pourrions dire : c'est le Verbe créateur qui a façonné le premier homme et Il l'a façonné sur le modèle, et donc à l'image, de la nature humaine (corps et âme) que Lui-même devait, en s'incarnant, assumer et vivifier pour finalement vivifier de sa vie divine, en vue de les parachever dans la ressemblance avec Dieu par le don de l'incorruptibilité, tous les hommes qui, dans l'amour et la liberté, auront choisi de faire corps avec sa propre humanité.

B) La vraie notion de création « à l'image et à la ressemblance de Dieu »

Ainsi, pour bien saisir la conception irénéenne de création à l'image et à la ressemblance de Dieu, il faut se rappeler la distinction capitale qu'il faut faire dans l'homme, comme dans tous les êtres, entre sa nature et son exister. Au niveau de la nature, l'homme a été fait à l'image de l'Homme-Dieu en ce sens que le Verbe l'a modelé à l'image de l'humanité (corps et âme) que lui-même devait assumer

19. Ce refus catégorique de comparer l'âme à Dieu n'était que l'application stricte de la défense expresse faite par Dieu de faire, de Lui, des images prises dans le monde matériel (sur terre) ou dans le monde des esprits intelligibles (dans le ciel) :

> Tu ne feras aucune image pour représenter Dieu, ni rien de ce qui est là-haut dans le ciel ou en bas sur la terre ou dans les eaux sous la terre. (Deut., 5/8, cité III, 6/5; cf. aussi Deut., 4/16-18.)
>
> Tu n'auras pas d'autres dieux que Moi. Tu ne feras pas d'images ni de représentations de tout ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux qui sont plus bas que la terre [...] Car c'est Moi qui suis ton Dieu. (Ex., 20/3-5, cit. *Ad Aut.* III/9.)

en s'incarnant. Par contre, au niveau de l'existence, l'homme ne sera vraiment incorruptible qu'à la fin des temps, quand il sera directement animé, en la Personne du Christ, de l'Esprit Saint. Devenu alors véritable enfant du Père par la résurrection glorieuse, il aura parachevé sa ressemblance avec Dieu, exactement comme Paul affirme que Jésus a été « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts » (Rom. 1/4).

Pour Irénée, la notion de similitude suppose donc un « processus » et celui-ci n'est réel que dans les deux entités personnelles, Dieu et l'homme, qu'il met en relation. C'est pourquoi l'Évêque a-t-il bien soin, d'une part, d'éclairer le processus de similitude et, d'autre part, de déterminer l'activité de Dieu dans ce processus. Suivons-le dans cette double démarche.

1) LE PROCESSUS DE SIMILITUDE EN L'HOMME.

a) *Des précisions nécessaires.*

Notons tout de suite, selon l'enseignement irénéen rappelé cidessus, sur l'unité corps-âme de l'homme, que ce processus de similitude ne peut d'aucune façon ne concerner que l'âme. Puisque, pour Irénée, et en dépendance de l'Écriture, le Verbe incarné a vivifié l'humanité complète (corps-âme) de l'homme, c'est donc l'homme tout entier qui est intéressé, car le corps comme l'âme participera à l'incorruptibilité divine. C'est pourquoi le processus de similitude recouvre dans l'homme un double rapport : d'un côté avec le corps, et de l'autre avec l'âme.

Mais pour ne pas courir le risque d'une interprétation erronée de la pensée d'Irénée, il importe de préciser ici la relation qu'il introduit entre la notion d'image et celle de ressemblance. Deux passages très éclairants nous prouvent, en effet, qu'il met une différence entre image et ressemblance :

> Quand [...] l'Esprit /Saint/ fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera inachevé, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit /Saint/. (V, 6/1)

> Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, Lui à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs POUR CE MOTIF QUE LA RESSEMBLANCE S'ÉTAIT FACILEMENT PERDUE. Mais lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, Il confirma

l'un et l'autre : Il fit apparaître l'image dans toute sa vérité en DEVENANT LUI-MÊME CELA MÊME QU'ÉTAIT SON IMAGE; ET IL RÉTABLIT LA RESSEMBLANCE DE FAÇON STABLE. (V, 16/2)

Ces deux textes nous permettent de conclure : entre le premier et le second Adam, la notion d'image se situe au niveau de leur humanité commune, mais, en regard de la divinité que possède le Christ, la ressemblance ne se situe plus qu'au niveau de l'existence. Or, à ce niveau, Irénée nous l'a bien montré, le statut du corps, sans être actuellement identique, est néanmoins semblable à celui de l'âme.

Il semble donc que la différence entre les deux notions veuille surtout exprimer les deux stades du processus de similitude : son stade initial, l'image, et son stade final, la ressemblance. « On pourrait très bien, dit R. Javelet, se représenter la ressemblance comme l'effloraison naturelle de l'image[20]. » Peut-être devrait-on dire, de façon plus précise, que la ressemblance est en « plein » ce que l'image est en « creux »[21].

b) *Le processus de similitude et le corps.*

Après ces précisions préliminaires, voyons maintenant comment Irénée traduit le processus de similitude à l'égard du corps.

20. R. JAVELET, *op. cit.*, p. 29. Le même auteur explique ainsi la distinction entre l'image et la ressemblance :
« Alors qu'Irénée ne sera pas suivi, sinon par Tertullien, dans sa conception de l'unité de l'homme, on doit affirmer qu'il eut plus de succès en opposant « image et ressemblance ». L'image correspond au *plasma* (corps-âme), elle est inamissible. La ressemblance correspond au *pneuma* divin. La vie spirituelle se trouve entre les deux pôles : l'animalité et Dieu. Elle est métamorphose dans un sens ou dans l'autre [...] L'âme responsable et libre, pleinement responsable, peut devenir *plasma*, image du terrestre, livrée à tout son esprit terrestre, comparable et rendu semblable aux bêtes qui n'ont pas la Sagesse ; en sens inverse, elle peut devenir *pneuma*, image du céleste, spirituelle et restaurée dans le Christ, immortelle et incorruptible, comme il convient à sa filiation divine. Telle est l'option fondamentale, la rédemption étant la récupération, par grâce, de la possibilité du divin. L'homme est charnel ou spirituel. Comme saint Paul, Irénée ne se maintient pas à un niveau métaphysique. » (*Op. cit.*, p. 26.)
CLÉMENT D'ALEXANDRIE connaissait aussi cette distinction « entre l'image reçue par l'homme à sa création *(kata tèn genesin)*, et la ressemblance qu'il recevra à son achèvement *(kata tèn teleiôsin)*. » (*Strom.*, II, 32/131.)
Ainsi que MÉTHODE D'OLYMPE : « A l'homme créé à l'image de Dieu, il manquait de réaliser sa ressemblance. C'est pour accomplir cela que le Verbe a été envoyé au monde. » (*Le Banquet*, 1/4.)

21. Dans le volume II, nous analyserons un texte très riche de la 2e *Homélie* dite de Clément qui éclairera encore mieux la conception que la Tradition apostolique avait de la création « à l'image et à la ressemblance ».

Pour lui, nous le savons (cf. ci-dessus, p. 179-180) l'homme est fondamentalement chair. D'autre part, l'Évêque avait à répondre à des adversaires qui refusaient toute survie, et même toute possibilité d'incorruptibilité pour le corps. Dans ce contexte, et pour défendre le dogme central de la résurrection des corps, on comprend qu'il ait tenu à affirmer avec vigueur que le corps, au même titre que l'âme, a été créé à l'image de Dieu :

> caro plasmata secundum imaginem Dei. (V, 6/1)

Quelles raisons avance Irénée pour étayer son affirmation ?
– Celle-ci d'abord, que le corps humain a été fait sur le modèle de celui du Christ. Nous reviendrons plus loin sur cette motivation, et fournirons alors quelques références (p. 195-197).
– La seconde raison réside dans le fait que, dans le Christ, la chair participe à l'Esprit, c'est-à-dire à la vie divine. La majorité des gnoses rejetaient le salut de la chair, au nom de la connaissance salvatrice par abstraction et par élimination du sensible. Pour la tradition, au contraire, c'est l'esprit, souffle de vie, qui anime originellement la chair, et c'est le Saint-Esprit qui la ressuscitera. La spiritualisation de l'homme, loin d'être une désincarnation, doit être une incarnation :

> Si l'olivier sauvage vient à être enté, il ne perd pas la substance de son bois, mais change la qualité de son fruit et reçoit un autre nom, car il n'est plus et ne se voit plus appeler olivier sauvage, mais olivier fertile : de même l'homme, qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit Saint, ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation au mieux, car il n'est plus et ne se voit plus appeler chair et sang, mais HOMME SPIRITUEL [...].
> C'est donc avec raison que l'Apôtre dit : « [...] ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu » (Rom., 8/8). Par là, IL NE REJETTE PAS LA SUBSTANCE DE LA CHAIR, MAIS IL ATTIRE L'INFUSION DE L'ESPRIT – Et c'est pourquoi il dit : « il faut que cet élément mortel revête l'immortalité et que cet élément corruptible revête l'incorruptibilité » (1re Cor., 15/53). (V, 10/1-2)

> Paul affirme dans son épître aux Philippiens que « vivre dans la chair doit me permettre un fructueux travail » (Phil., 1/22). Or le fruit de l'œuvre de l'Esprit, c'est le salut de la chair : car quel pourrait être le fruit visible de l'Esprit invisible, sinon de rendre la chair mûre et capable de recevoir l'incorruptibilité ? Si donc « vivre dans la chair

> est le fruit d'une œuvre », l'Apôtre ne méprise assurément pas la substance de la chair. (V, 12/4)

– La dernière raison qu'apporte Irénée, c'est que la chair, sans être incorruptible en soi – pas plus que l'âme d'ailleurs – a été créée capable de participer finalement à l'incorruptibilité de l'Esprit Saint, comme il ressort déjà des deux passages que nous venons de lire. Voici quelques autres affirmations complémentaires; on y admirera la vigueur et la netteté avec laquelle l'Évêque de Lyon rappelle que la chair est réellement « *capax incorruptibilitatis* » (V, 2/2) ou « *capax incorruptelae* » (V, 12/1) :

> La chair n'est pas exclue de l'art, de la sagesse et de la puissance de Dieu; mais la puissance de Dieu, qui procure la vie, se déploie dans la faiblesse, c'est-à-dire dans la chair. Au reste, qu'ils nous disent encore, ceux qui prétendent que la chair est incapable de recevoir la vie que Dieu donne, s'ils affirment cela, en étant vivants actuellement et tout en ayant part à la vie, ou s'ils reconnaissent n'avoir absolument rien de la vie et être présentement des morts!
> C'est comme si, tout en tenant en mains une éponge pleine d'eau ou une torche allumée, on prétendait que l'éponge est incapable d'avoir part à l'eau, ou la torche à la lumière! [...] Ainsi donc que la chair soit capable de recevoir la vie, cela se prouve par cette vie même dont elle vit déjà présentement [...]. Si donc Dieu est capable de donner la vie à l'ouvrage par Lui modelé, et si la chair est capable de recevoir cette vie, QU'EST-CE QUI EMPÊCHE ENCORE LA CHAIR D'AVOIR PART A L'INCORRUPTIBILITÉ, QUI N'EST PAS AUTRE CHOSE QU'UNE VIE LONGUE ET SANS FIN OCTROYÉE PAR DIEU *(quid superest quod prohibeat eam percipere incorruptelam, quae est longa et sine fine a Deo attributa vita ?)* (V, 3/3)

> Vains de toutes manières, ceux qui rejettent toute l'économie de Dieu, nient le salut de la chair, méprisent sa régénération, en déclarant qu'elle n'est pas capable de recevoir l'incorruptibilité *(dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis)*. (V, 2/2)

> Car, comme la chair est capable de corruption, elle l'est aussi d'incorruptibilité, et, comme elle est capable de mort, elle l'est aussi de vie *(capax est caro, sic et incorruptelae* [...] *et vitae)*. (V, 12/1)

c) *Le processus de similitude et l'âme.*

Irénée vient de souligner avec force que l'Esprit Saint ressuscitera le corps dans l'incorruptibilité, lui qui, déjà, l'animait comme

souffle de vie. Pourtant, c'est de l'âme et de sa liberté, que dépend également le salut du corps, puisque c'est elle qui, librement, accepte ou refuse de collaborer à l'action divine.

Nous analyserons en détail, au chapitre VI, ce rôle capital de la liberté, sur lequel l'Évêque de Lyon projette une vive clarté. Il nous suffira de noter ici l'articulation de sa pensée. Il distingue, en effet, deux libertés : la liberté de choix *(eleutheria)* et la liberté de se parachever dans le Christ pour devenir homme « parfait » *(teleios)* incorruptible à l'image et à la ressemblance du Père (liberté dite *suae potestatis* ou *autexousios*). Nous appellerons cette dernière, la liberté de grâce créatrice. Car cette liberté est liée, en fait, à l'immortalité définitive et « de grâce ». Tant que l'homme est sous la domination de la mort (le Destin ou le *Fatum*), il ne peut connaître cette liberté. Or, l'immortalité définitive ne dépend pas de l'homme seul; elle est « de grâce ». C'est Dieu d'abord qui offre à l'homme de participer à sa vie, pour que l'homme à son tour, puisse librement accepter cette alliance et se « créer » en Lui. Toutefois, si l'homme est capable d'accepter librement le don de Dieu et d'accéder ainsi à la plus noble des libertés, la « liberté de grâce créatrice » *(autexousia)*, c'est en vertu de la liberté de libre arbitre *(eleutheria)*, qui lui est naturelle, puisque liée à la nature même de son âme rationnelle. Parce que l'homme est conscient, il a en lui la possibilité de comprendre, puis de choisir soit de réaliser sa vie en ce monde, soit de la réaliser en Dieu, qui s'offre à lui dans le Christ. Il est vraiment « maître de sa destinée » *(suae potestatis-autexousios)*.

Ainsi donc, si la notion de similitude n'est pas à identifier avec l'intelligence, elle n'en est pas moins conditionnée par elle. C'est par son âme rationnelle que l'homme est doté naturellement d'une liberté de choix *(eleutheria)*, laquelle liberté l'ouvre et l'engage dans la grande liberté créatrice de l'immortalité définitive offerte par Dieu. C'est bien la raison – on le comprend mieux maintenant – qui fait dire à Irénée qu'en vertu de cette liberté de grâce (qui est immortalité), l'homme est semblable à Dieu. Donnons ici trois textes (dont nous préciserons la portée au chapitre VII) et qui témoignent de cette ressemblance :

> L'homme est libre depuis le commencement – CAR LIBRE AUSSI EST DIEU À LA RESSEMBLANCE DE QUI L'HOMME A ÉTÉ FAIT *(Quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus cujus ad similitudinem factus est)*. (IV, 37/4)

> A sa ressemblance /Dieu/ a fait les hommes libres et maîtres de leur destinée *(et similes sibi suae potestatis* [*autexousios*] *homines fecit)*. (IV, 38/4)

> L'homme, au contraire, est doué de raison; et il est semblable à Dieu en ceci : créé libre de son choix et maître de sa destinée, il est pour lui-même cause de son devenir soit comme froment, soit comme paille. (IV, 4/3)

Dieu n'offre la participation à sa vie personnelle qu'à des êtres libres, c'est-à-dire à des êtres conscients, comme le souligne la 3e citation (IV, 4/3). C'est là pour Dieu une question de dignité (cf. *supra* chap. II, p. 131-133). Dignité vis-à-vis de Lui-même : sa propre vie n'étant que liberté et amour, seuls des êtres qui sont eux-mêmes liberté et amour peuvent la partager pleinement; dignité vis-à-vis des créatures aussi : Dieu veut les traiter avec le maximum de respect; Il ne fera entrer dans sa vie intime que les êtres qui auront été en mesure de la connaître et de la choisir en toute liberté et amour. Il ne l'imposera pas à des êtres malgré eux ou sans eux, ce qui serait le cas, s'Il l'imposait à des entités uniquement matérielles non conscientes et nécessitées.

2) LE PROCESSUS DE SIMILITUDE, ŒUVRE DE DIEU.

Irénée ne se contente pas de clarifier le processus de similitude par rapport aux deux éléments conjoints de l'unité humaine, le corps et l'âme, il apporte une égale attention à préciser l'action de Dieu dans ce processus de similitude. Et sur ce point, comme sur d'autres, il nous livre une lumineuse doctrine.

a) *La similitude est l'œuvre conjointe des Trois Personnes de la Très Sainte Trinité.*

C'est particulièrement dans l'admirable chap. IV, 38 qu'Irénée développe sa pensée sur l'action spécifique de Dieu dans le processus de similitude. Fait notoire soulignons-le, l'enseignement irénéen, toujours si fidèle à l'enseignement traditionnel de la jeune Église, nous découvre que celle-ci, spontanément, concevait Dieu dans le cadre de la Trinité. Dans le très beau passage que nous transcrivons, se trouve décrit le rôle dévolu à chacune des Personnes divines dans le processus d'image et de ressemblance qui conduit l'homme jusqu'à l'incorruptibilité :

Dieu aura la primauté en tout, puisqu'Il est seul incréé, qu'Il est antérieur à tout et qu'Il est cause d'être pour tout. Quant à tout le reste, il demeure dans la communion à Dieu, et dans cette communion est l'incorruptibilité, et la permanence de l'incorruptibilité est la gloire de l'Incréé.

Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient selon l'image et la ressemblance de Dieu incréé :

Le Père décide et commande,
Le Fils exécute et modèle,
L'Esprit nourrit et accroît,

Et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait [achevé] que l'Incréé, et Celui-ci est Dieu.

Quant à l'homme, il fallait

qu'il fût d'abord fait
qu'ayant été fait, il grandît;
qu'ayant grandi, il devînt adulte,
qu'étant devenu adulte, il se multipliât,
que s'étant multiplié, il devînt fort,
qu'étant devenu fort, il fût glorifié,
et enfin, qu'ayant été glorifié, il vît son Seigneur.

Car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, « et l'incorruptibilité fait être intime avec Dieu ».

Ils sont donc tout à fait déraisonnables ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes [...] outrepassant la loi de l'humaine condition, avant d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits *(antequam fiant homines, jam volunt similes esse Factori Deo)* et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme à peine créé.

(IV, 38/3-4)

Il est bon de réentendre cette affirmation capitale : Tout a été créé par le Verbe et dans l'Esprit. Ce sont là les deux « Mains » de Dieu; par elles, l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance du Père :

Comme si Dieu n'avait pas ses Mains à Lui! Depuis toujours, en effet, il y a, auprès de Lui, le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'Il a fait toutes choses, librement et en

> toute indépendance, et c'est à eux que le Père s'adresse lorsqu'Il dit : « faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance ».
> (IV, 20/1)[22]

Par la suite, le Fils et l'Esprit, ces deux « Mains » du Père, ne pouvaient plus abandonner leur œuvre :

> Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux Mains de Dieu, auxquelles parlait le Père lorsqu'Il disait : « Faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance. » C'est pourquoi, à la fin, [...] par le bon plaisir du Père, les Mains de Dieu ont rendu l'homme vivant, pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu.
> (V, 1/3)

Ainsi, à toutes les étapes de son développement, ce sont les Trois Personnes de la Sainte Trinité qui permettront à l'homme d'arriver, à travers l'humanité du Christ et dans l'Esprit, à la vision du Père. Cette vision le rendra incorruptible à l'image et à la ressemblance divines :

> Car, la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu. (IV, 20/7)

C'est donc réellement par le Père, le Fils et l'Esprit, que l'homme atteindra son épanouissement final dans la participation à la vie divine :

> [...] Ce n'est pas un autre PÈRE que nous verrons, mais celui-là même que maintenant nous désirons voir; [...] de même que ce n'est pas un autre CHRIST, Fils de Dieu, que nous accueillerons, mais celui-là qui est né de Marie, qui a souffert, en qui nous croyons, et que nous aimons; [...] de même que ce n'est pas un autre ESPRIT SAINT que nous recevrons, mais celui-là qui est avec nous et qui crie : « Abba, Père » (Gal., 4/6). (IV, 9/2)

b) *C'est le Fils qui, ayant déjà, dans son humanité, servi de modèle pour l'homme, parachève en elle la ressemblance.*

Toute une série de textes unissent le Second Adam au premier. Celui-ci, nous dit Irénée, a été créé sur le modèle du Second :

> Or, supérieur à l'homme qui fut fait à la ressemblance de Dieu et plus excellent que lui, quel autre pouvait l'être, hormis le Fils de

22. Voici, à titre de documentation, la liste des passages où la création de l'homme est attribuée aux deux Mains de Dieu et où, en même temps, elle est liée à la création selon l'image et la ressemblance : IV, préf., 4; V, 1/3; V, 6/1; V, 28/4; *Epid.*, 11 cité p. 183.

> Dieu [2e Adam] à la ressemblance de qui l'homme [1er Adam] fut fait ? Voilà pourquoi, à la fin, le Fils de Dieu, en personne, a manifesté la ressemblance, en se faisant homme et en assumant Lui-même la « plasmatio » originelle. (IV, 33/4)

Précédemment, aux chapitres III, 21/10 et 22/1, l'Évêque de Lyon avait déjà rappelé que le Christ a pris une « plasmatio » en tous points semblable à celle d'Adam :

> Pour que soit respectée la ressemblance *(servata similitudine)*, dit-il en 21/10 [...] Car, rejeter la réalité de cette chair /du Christ/ serait rejeter aussi la ressemblance *(ut abjiciant carnis hereditatem abjiciant autem et similitudinem)*. (III, 22/1; cf. aussi *Epid.*, 32)

L'homme a donc été fait sur le modèle de l'Homme-Dieu. Il y a entre les deux Adams un rapport foncier de similitude : l'humanité du premier ayant été modelée à l'« image » de celle du second. Mais c'est dans le Christ que la nature humaine a atteint, pour la première fois, le sommet de sa plénitude avec Dieu : l'incorruptibilité du Christ ressuscité offre, en effet, avec l'incorruptibilité divine une totale ressemblance. Or, depuis la résurrection, c'est dans le Christ ressuscité que les hommes (à l'image du premier Adam à leur naissance) peuvent espérer participer à l'incorruptibilité qui leur donnera d'être « vivants » *secundum similitudinem Dei* (à la ressemblance de l'Adam-Dieu) (1re Cor., 15/46-49) :

> C'est ainsi qu'à la fin *(in fine)*, non par la volonté de la chair, ni par la volonté de l'homme, mais par le bon plaisir du Père, les Mains de Dieu ont parachevé l'homme dans la vie *(vivum perfecerunt hominem)*, pour qu'Adam devienne selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 1/3)

Cette même réconfortante et claire doctrine, Irénée la reprend et la confirme encore en V, 16/1-2 et dans l'*Epideixis* 22 :

> Il ne faut pas chercher d'autre Main de Dieu que celle qui, du commencement à la fin, nous modèle, nous ajuste en vue de la vie, est présente à son ouvrage et le parachève selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 16/1)
>
> La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme
> 1) se rendant semblable à l'homme
> 2) et rendant l'homme semblable à Lui, pour que, par la ressemblance avec le Fils, l'homme devienne précieux aux yeux du Père.

1) Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait selon l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas car le Verbe était encore invisible, Lui, à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue.
2) Mais lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, Il confirma l'un et l'autre (l'image et la ressemblance) :
1) Il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant Lui-même cela-même qu'était son image,
2) et Il rétablit la ressemblance d'une façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible, par le moyen du Verbe dorénavant visible. (V, 16/2)

Le Seigneur a fait l'homme, l'image de Dieu – et l'image de Dieu c'est le Fils à l'image duquel l'homme a été fait – c'est pourquoi dans les derniers temps, Il est apparu afin de montrer que l'image était semblable à Lui-même. (*Epid.*, 22; cf. aussi III, 23/1)

c) *Dans l'Esprit du Christ – l'Esprit Saint – qui met en communion avec la vie du Père, l'homme parachève sa similitude.*

Si c'est dans le Christ que l'homme a atteint le sommet de sa similitude avec Dieu, c'est encore en Lui, c'est-à-dire en participant à son Esprit, qui est l'Esprit Saint, qu'il peut espérer atteindre la similitude avec Dieu.

C'est l'Esprit, en effet, qui « façonne à la ressemblance de Dieu » (*Epid.* 5).

Par Lui, l'homme reçoit « l'image et l'inscription du Père et du Fils » (III, 17/3).

« Car, pour nous, dit-il, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, s'il est vrai que l'Esprit habite en vous » (Rom., 8/9). Et si, d'autre part, cela se réalise, non par le rejet de la chair mais par la communion de l'Esprit – car ceux auxquels l'Apôtre écrivait n'étaient pas des êtres désincarnés, mais des gens qui avaient reçu l'Esprit de Dieu en qui nous crions : « *Abba*, Père » (Rom., 8/15); si donc, dès à présent, de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toutes parts en elles-mêmes, le font crier : « *Abba*, Père », que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit, une fois donnée aux hommes par Dieu ? Elle nous rendra semblables à Lui, et accomplira la volonté du Père, car elle fera l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 8/1)

Quand, au contraire, l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme restant en vérité psychique et charnel, sera inachevé, possédant bien

> l'image de Dieu dans la plasmatio, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit. (V, 6/1)

d) *C'est dans sa participation à l'incorruptibilité du Père, que l'homme trouvera, finalement, l'apogée de la similitude.*

Cette dernière précision, Irénée l'explicite déjà dans le grand texte 38/3-4 cité ci-dessus, mais il la redonne encore au début du Livre V :

> Nous qui sommes nouvellement créés, nous recevons de Celui qui est achevé, dès avant toute création, de Celui qui est seul bon et excellent, la ressemblance avec Lui-même; de Celui qui possède l'incorruptibilité, le don de celle-ci; et cela, après avoir été prédestinés à être, alors que nous n'étions pas encore, selon la prescience du Père, et avoir été faits ensuite, aux temps connus d'avance, selon le ministère du Verbe. (V, 1/1)

3) UN EXEMPLE DE SYNTHÈSE IRÉNÉENNE : LA NOTION DE SIMILITUDE.

Au terme de cette analyse de la pensée d'Irénée sur la notion d'image et de ressemblance, il nous semble particulièrement intéressant de regrouper ses principales affirmations, pour montrer qu'elles expriment les différents aspects d'une synthèse dont la richesse doctrinale est évidente.

Reprenons donc les différents éclairages dans l'ordre où nous les avons donnés.

Pour l'Évêque des Gaules, être créé selon l'image et la ressemblance de Dieu veut dire devenir vrai fils du Père, avec la possibilité de vivre finalement de sa propre vie incorruptible.

C'est par la médiation du Christ que l'homme atteint à cette similitude. Tout homme, à sa création, a reçu une nature humaine à l'image et à la ressemblance de celle que le Verbe a prise dans le sein de la Vierge Marie. Cette similitude avec le Christ, au niveau de la nature, correspond à celle que mentionne la Bible en Gen., 5/3 : « Adam engendra un fils à sa ressemblance et à son image ».

Mais l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de l'humanité de l'Homme-Dieu, peut-il trouver l'incorruptibilité qui le rendra « parfait » *(teleios)* à l'image et à la ressemblance du Père ? Oui, répond Irénée, car, si dans le Christ la nature humaine est à séparer radicalement de la nature divine, par contre, au niveau de l'existence, elle a acquis à la résurrection le statut de l'incorruptibilité à l'image et à la ressemblance du Père. C'est aussi à ce niveau de l'existence

seulement, et de la vie, que l'homme peut aspirer à être en Dieu, et comme Lui, immortel, puisque la similitude avec la nature divine est impensable[23].

Seul l'homme qui atteindra à l'incorruptibilité de la gloire de la résurrection, correspondra au dessein du Créateur, car il sera à l'image et à la ressemblance de ce que Dieu a voulu pour lui d'après le témoignage même de la Genèse (Gen., 1/26). Les autres, ceux qui ne ressusciteront pas glorieux, ne seront pas des hommes « achevés », car ils n'ont pas répondu à l'offre gracieuse de Dieu.

C'est dans son unité corps-âme que l'homme parviendra à la ressemblance, c'est-à-dire participera à l'incorruptibilité *(capax incorruptelae)*. Cependant, parce que Dieu est amour et liberté, seuls des êtres libres peuvent devenir ses fils dans le vrai sens du terme. Aussi est-ce par son âme que l'homme s'ouvre à cette promotion, car, par elle, il choisit librement d'entrer dans le plan de Dieu. (IV, 8/3; IV, 33/4; IV, 38/4.)

A l'origine, l'homme a reçu une nature capable (capax) de connaître l'incorruptibilité, parce que le Verbe créateur l'a façonné sur le modèle de l'humanité qu'Il devait, en s'incarnant, assumer et vivifier – C'est dans son corps et dans son âme que l'homme pouvait désormais espérer l'incorruptibilité (V, 2/2, 12/1; 12/4) et aspirer à la ressemblance de Dieu, en ce sens précis que sa fidélité au Verbe, qui lui était présent d'une façon exceptionnelle, lui valait de ne pas connaître la mort jusqu'à ce que s'accomplisse, même en l'absence de tout péché de sa part, l'Incarnation de ce même Verbe, par laquelle Celui-ci assumerait l'homme-humanité dans la divinité.

Mais l'homme, en commettant la faute de se séparer du Verbe, a commencé à s'enfoncer dans le processus de mort, perdant ainsi la ressemblance avec Dieu (V, 16/2), mais sans que soit mutilée sa nature. Celle-ci reste à l'image de Dieu, comme à sa création, toujours capable de connaître à nouveau l'incorruptibilité divine (V, 6/1).

En s'incarnant, le Verbe a pris une chair en tout point semblable à celle d'Adam (hormis le péché), car celle-ci avait été formée par Lui sur le modèle de la sienne (III, 22/1; IV, 33/4; V, 16/2; *Epid.*, 22 et 32).

23. Tous les témoignages que nous avons cités le confirment : IV, 38/3-4; V, 1/1; V, 1/3 où la notion de similitude est liée à la vie, sans autre précision. Cf. aussi V, 10/1-2 et V, 12/4, ainsi que V, 2/2-3/3-12/1 où la notion de similitude est liée plus spécialement à la vie de la chair.

Dans l'obéissance de la Croix et la Résurrection, l'homme, dans le Christ, a retrouvé la communion avec Dieu, et par là, la participation possible à l'incorruptibilité divine. Ainsi, dans le Christ, la ressemblance est redonnée à l'homme, non plus d'une façon précaire, mais définitive (V, 16/2).

C'est pourquoi, maintenant, tout homme qui nait, en Adam, à l'image de l'Homme-Dieu, peut lui-même retrouver la ressemblance en se donnant librement au Christ et en s'ouvrant à l'action de son Esprit (V, 6/1; V, 8/1) [24].

Irénée ajoute une dernière précision : ce processus de similitude est « en devenir ». Commencé dès la création par le Verbe créateur, il se continue dans la communion de l'homme à la Personne du Christ et aux arrhes du Saint-Esprit. Ce ne sera qu'à la fin des temps que l'homme atteindra son apogée et sa pleine « maturité » dans la communion à l'incorruptibilité du Père. Alors, il sera « l'homme » tel que le Créateur et Père l'avait voulu :

> Ils sont tout à fait déraisonnables ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature [...] outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des

24. La lumière que projette Irénée sur ce thème important de la similitude peut nous permettre d'entrevoir la portée que l'Apôtre donnait au mot « image » en 1re Cor., 15/44-49 :
« S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, a été fait âme vivante *(eis psuchèn zôsan)*; le dernier Adam est un esprit qui donne vie *(eis pneuma zôopoioun)*. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord; c'est le psychique puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir l'image du céleste. » (1re Cor., 15/44-49.)
Comme le suggère le contexte (15/35-53), saint Paul, dans cette formulation, dépasse le plan des natures pour se placer surtout au plan de l'existence. C'est l'antithèse : terrestre = corruptible, et céleste = incorruptible qu'il utilise et qu'il reprend sans cesse.
Il semble bien, dès lors, que sa formulation ne peut signifier autre chose que ceci : « de même que nous avons revêtu l'image du terrestre », c'est-à-dire de même que nous prenons le statut existentiel temporel en vertu de notre naissance charnelle en Adam, lui qui n'était qu'« issu du sol », et dont l'âme, animée par le souffle de vie (*pnoè zôès*, Gen., 2/7), n'était que « vivante » *(eis psuchen zôsan)*, « il nous faut revêtir aussi l'image du céleste », c'est-à-dire prendre le statut existentiel de l'incorruptibilité, en nous unissant au Christ « le dernier Adam » qui, « venu du ciel », « est un esprit qui donne vie » *(eis pneuma zôopoioun)*.
Telle était, du moins, l'exégèse qu'Irénée donnait de ce passage, et qu'il commente en V, 12/2. Nous donnerons ce commentaire au chapitre suivant, p. 232.

hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a créés et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme à peine créé. [...] Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature /créée/, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal. (IV, 38/4)

Ainsi, cet excellent athlète nous invite au combat de l'incorruptibilité, pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette couronne conquise de haute lutte et non surgie automatiquement [...] Ainsi Dieu a-t-il fixé toutes choses à l'avance en vue de l'achèvement de l'homme et de la réalisation et de la manifestation de ses « économies », afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit « configurée à l'image de son Fils » (Rom. 8/29), et qu'un jour enfin l'homme en vienne à être parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. (IV, 37/7)

Les hérétiques ne considèrent pas que, tout comme au début de notre formation en Adam, le souffle de vie issu de Dieu, en s'unissant à l'œuvre modelée, a animé l'homme et l'a fait apparaître « animal doué de raison », ainsi à la fin *(sic in fine)*, le Verbe de Dieu et l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'originelle substance de l'ouvrage modelé, c'est-à-dire Adam, ont parachevé l'homme dans la vie et dans la perfection *(viventem et perfectum effecit hominem)*, le rendant capable de comprendre le Père parfait, afin que, comme nous mourons tous dans l'homme animal, ainsi nous soyons tous vivifiés dans l'homme spirituel. Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux mains de Dieu, auxquelles parlait le Père lorsqu'Il disait : « Faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance » (Gen., 1/26). Et c'est pourquoi, à la fin *(in fine)*, [...] les Mains de Dieu ont parachevé l'homme vivant pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu. (V, 1/3)

Ce simple regroupement des données irénéennes sur la notion de similitude devait être tenté. Il montre à quel point l'Évêque de Lyon s'est attaché, à la lumière de l'Écriture, à éclairer la dignité spécifique de l'homme. Celle-ci réside non dans son intelligence *(pneuma* ou *noûs)*, comme le soutenaient les gnoses, mais dans sa création « selon l'image et la ressemblance de Dieu ». L'homme est donc créé capable, s'il le veut, de participer, dans l'intégralité de sa personne à l'intimité et à l'incorruptibilité divines.

Quelles sont, en conséquence, les étapes par lesquelles il a plu au Créateur et Père d'amener l'homme à sa ressemblance ? C'est

ce dernier éclairage anthropologique qu'il nous reste à demander à Irénée.

IV. Le « plan de promotion des justes » ou « l'harmonie du plan salvifique de Dieu »

Le « Défenseur du Dépôt » n'a cessé de nous montrer que l'homme est un être « en devenir ». Il n'est pas « parfait » *(teleios)* à sa naissance; il n'est qu'« *animal rationale* » (V, 1/3), lequel n'est que l'ébauche (*praeformatus*, III, 22/3) de ce qu'il deviendra dans le Christ.

Déjà de nombreux textes d'Irénée ont familiarisé le lecteur avec cette nécessité, pour l'homme, de suivre une voie de « croissance et de maturité » (cf. surtout Livre IV, 11/1, 20/4-7, 36/7, 38/3-4.) Citons encore celui-ci :

> Le Christ était manifesté aux hommes de la manière que Dieu avait voulue, afin que ceux qui mettraient en Lui leur confiance pussent progresser sans cesse, et, par les Testaments, grandir jusqu'au parachèvement du salut; mais, pour parachever l'homme, il y a des préceptes multiples et ils sont NOMBREUX LES DEGRÉS QUI MÈNENT A LUI. (IV, 9/3)

L'Évêque de Lyon parle d'un « plan de promotion des justes » (V, 31/1), qu'il appelle aussi « l'harmonie du salut » (IV, 14/2). Dans ce dessein de Dieu, il souligne trois grandes étapes qui scandent le processus de la promotion de l'homme : la première, celle de la création en Adam, la seconde, celle de l'adoption en Jésus-Christ, et la troisième, celle de la filiation dans le Père. Pour chacune, nous nous limiterons aux traits les plus importants de sa pensée, et qui soulignent précisément ce qu'elle a de spécifique.

1) EN ADAM, LA TEMPORALITÉ DU STATUT ORIGINEL (NATUREL) DE L'HOMME.

Cette première étape de la promotion de l'homme, Irénée la caractérise de même par trois traits principaux :

1) L'homme a commencé, et commence toujours par être « Adam », c'est-à-dire un homme terrestre, issu du sol. Il surgit dans l'existence en bénéficiant de l'existence de l'Esprit, souffle de vie, qui lui est

présent. Mais comme il n'en bénéficie que selon le mode créé propre à sa nature limitée, il n'est alors que temporel.
2) Originellement, Dieu se montre à travers sa création, et c'est à travers la création que l'homme connaît Dieu, avec l'aide de la Parole divine.
3) Si la nature de l'homme en fait un être temporel, elle le pose aussi par rapport à Dieu, comme un « autre ». Il est ce partenaire digne et libre que Dieu avait suscité pour engager le dialogue et contracter alliance avec Lui, dans une liberté réciproque.

Dans cette première étape, l'insistance particulière d'Irénée porte sur le caractère temporel du *flatus vitae*, en dépendance du dogme de l'universelle création *ex nihilo* qui rejette le postulat de l'incorruptibilité innée. Ce postulat, nous avons vu suffisamment déjà avec quelle vigueur il le réfute, le considérant comme un « poison » qui tue en l'homme sa dignité propre, en même temps que la gratitude qu'il doit à Dieu son Créateur et Père. Écoutons-le encore une fois sur ce sujet :

> Ces ingrats refusent d'abord ce qu'ils ont été faits [...]. Outrepassant la loi de l'humaine condition, avant d'être des hommes, ils veulent être semblables à Dieu. (IV, 38/4)

> Mais, si, en t'endurcissant, tu repousses son art et te montres mécontent de ce qu'Il t'a fait homme, du fait de ton ingratitude envers Dieu, tu as rejeté tout ensemble et son art et la vie. (IV, 39/2)

Pourquoi l'Évêque de Lyon refuse-t-il avec cette force l'incorruptibilité naturelle de l'âme ? Plusieurs raisons nous sont apparues au cours de ce travail. Il semble bien qu'elles se ramènent toutes d'abord au respect de la véritable identité de Dieu et de l'homme. La confusion d'identité de Dieu et de l'homme est le mensonge fondamental que l'Adversaire fait miroiter, depuis l'origine, devant les yeux de l'homme :

> Ce qui signifie qu'en Adam il [le démon] avait, de façon inique, suscité la prévarication, et, SOUS PRÉTEXTE D'IMMORTALITÉ *(per occasionem immortalitatis)* lui avait apporté la mort. En leur promettant, en effet, qu'ils seraient comme des dieux, sans pouvoir le moins du monde tenir sa promesse, il leur a apporté la mort. (III, 23/1)

> C'est par un autre qu'Adam a été séduit, SOUS PRÉTEXTE D'IMMORTALITÉ *(ab altero enim seductus sub occasione immortalitatis)*. (III, 23/5)

> De même que le Serpent SÉDUISIT ÈVE, EN LUI PROMETTANT CE QUE LUI-MÊME N'AVAIT PAS *(quemadmodum enim serpens Evam seduxit, promittens ei quod non habebat ipse)*. (IV, Préf., 4)

Confusion d'identité, mais aussi et du même coup, ajoute Irénée, absence d'une vraie liberté. Dieu n'impose pas l'incorruptibilité, Il l'offre. Et cette offre se reçoit dans la foi, laquelle suppose la liberté.

> Dieu pouvait, quant à Lui, donner dès le commencement la perfection (cette perfection qui est celle de l'homme « *teleios* dans l'Esprit Saint »), mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant ». (IV, 38/1)

L'homme doit être à même d'accueillir, dans la foi qui est liberté, le don de sa vie que Dieu lui fait :

> Ce n'est pas seulement dans les actes, mais jusque dans la FOI que le Seigneur a sauvegardé la liberté et le pouvoir que l'homme possède de choisir sa destinée : « qu'il te soit fait selon ta foi », dit-il, déclarant ainsi que la foi appartient en propre à l'homme par là même que celui-ci possède en propre sa décision [...] Et tous les textes analogues qui montrent que l'homme possède le pouvoir de choisir sa destinée selon la foi [...] tandis que celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la Vie. (IV, 37/5)

Ainsi est respecté le bien propre de l'homme et de Dieu, car :

> l'homme est libre depuis le commencement - car libre aussi est Dieu à la ressemblance de qui l'homme a été fait. (IV, 37/4)

2) DANS LE CHRIST, EST DONNÉ LE STATUT DE L'ADOPTION EN VUE DE LA FILIATION.

C'est encore un triple caractère qu'Irénée reconnaît à la seconde étape de la promotion de l'homme.

1) Elle est dominée par le Christ, second Adam, l'homme « céleste » et non plus « terrestre » (1re Cor., 15/47).

2) C'est en la Personne de son Fils devenu chair que Dieu décide de se montrer. Ainsi, l'homme sera en mesure d'entrer en relation personnelle et vitale avec Dieu devenu homme.

3) Dans le Christ, l'homme participe à l'Esprit qui le marque du sceau de la famille divine. Devenu fils adoptif, il a part aux biens de la famille, et particulièrement à l'« héritage » qui n'est autre que le statut final de la filiation.

Dans cette seconde étape, en effet, par la médiation du Fils incarné, l'homme découvre non plus seulement son Créateur, mais son Père :

> Par le Verbe en personne devenu visible et palpable, LE PÈRE S'EST MONTRÉ et, si tous n'ont pas cru pareillement en Lui, tous n'en ont pas moins vu le Père dans le Fils : car la Réalité visible, en laquelle on voyait le Père, était le Fils. (IV,-6/6)

> Toutes choses, depuis le commencement jusqu'à la fin, le Fils les conduit à leur perfection en servant le Père, et, sans Lui, personne ne peut connaître Dieu. CAR LA CONNAISSANCE DU PÈRE, C'EST LE FILS et la connaissance du Fils est révélée par le Père, par l'entremise du Fils. Et c'est pourquoi le Seigneur disait : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père, et tous ceux à qui le Fils le révélera » (Mt., 11/27; Lc., 10/22). (IV, 6/7)

Dieu ne reste plus lointain. L'homme peut, désormais, avoir avec Lui, non seulement une communion d'amitié, comme au paradis terrestre, mais une communion de vie :

> Selon sa grandeur, Dieu est inconnu de tous les êtres faits par Lui [...]. Cependant, selon son amour, Il est connu de tous temps grâce à celui par qui Il a créé toutes choses : celui-ci n'est autre que son Verbe, Notre Seigneur Jésus-Christ qui, dans les derniers temps, s'est fait homme parmi les hommes afin de rattacher la fin au commencement, c'est-à-dire l'homme à Dieu. Voilà pourquoi les prophètes, après avoir reçu de ce même Verbe le charisme prophétique, ont prêché à l'avance sa venue selon la chair, par laquelle le mélange et la communion de Dieu et de l'homme ont été réalisés selon le bon plaisir du Père. Dès le commencement, en effet, le Verbe a annoncé que Dieu serait vu des hommes, qu'Il vivrait et converserait avec eux sur la terre et qu'Il se rendrait présent à l'ouvrage par Lui modelé, pour le sauver et se laisser saisir par Lui [...] afin que, enlacé à l'Esprit de Dieu, l'homme accède à la gloire du Père.
> (IV, 20/4)

Cette nouvelle condition, la catéchèse primitive l'appelait : « l'adoption en vue de la filiation » (*adoptio in filium*, IV, 11/1) ou « l'adoption des fils » (*adoptio filiorum*, III, 19/1; cf. II, 11/1), ou tout simplement l'« adoption » *(huiothesia)*.

> L'homme qui, d'abord désobéissant à Dieu et exclu de l'immortalité, a ensuite obtenu miséricorde EN RECEVANT PAR LE FILS DE DIEU

L'ADOPTION QUI SE FAIT PAR LUI *(per Filium Dei eam quae est per ipsum percipiens adoptionem)*. (Cf. Rom., 8/15; Gal., 4/5; Eph., 1/5.) (III, 20/2)

Ainsi donc, celui qu'ils prêchaient comme Seigneur aux incrédules, c'est celui-là même que le Christ a fait connaître comme Père à ceux qui lui ont obéi; et le Dieu qui avait d'abord appelé les hommes par la Loi de la servitude, c'est Celui-là même qui les a ensuite accueillis par l'adoption. (IV, 36/2; cf. IV, 20/5)

Par sa communion au Christ, l'homme est donc capable de se conformer progressivement à Lui, et par cette conformation, peut devenir, non pas un Dieu, mais un homme divinisé, c'est-à-dire participant par l'Esprit Saint à la vie divine incorruptible. Car, dans ce rapport nouveau, l'homme ne cesse pas de bénéficier de l'existence de l'Esprit, qui lui est présent, mais il en bénéficie d'une façon nouvelle, qui est celle de Dieu et non plus seulement la sienne propre :

Il [l'homme spirituel] reconnaîtra le même Esprit de Dieu, même si, dans les derniers temps, Il a été répandu sur nous d'une manière nouvelle. (IV, 33/15)

L'homme inaugure ainsi une nouvelle naissance, dans le sens le plus réel du terme, puisqu'il passe d'une existence temporelle appelée à connaître une fin, à un statut existentiel conduisant à la vie éternelle :

Comment l'homme ira-t-il à Dieu si Dieu n'est pas venu à l'homme ? Comment les hommes déposeront-ils la naissance de mort si ce n'est pas dans une NAISSANCE NOUVELLE, donnée contre toute attente par Dieu en signe de salut, celle qui eut lieu du sein de la Vierge, régénérés qu'ils sont par le moyen de la foi ? Ou comment recevront-ils de Dieu la grâce de l'adoption, demeurant dans cette naissance qui est selon l'homme en ce monde ? (IV, 33/4)

[...] A notre nouvelle naissance, le baptême a lieu par ces trois articles, /le baptême/ qui nous accorde LA GRÂCE DE LA NOUVELLE NAISSANCE en Dieu le Père, par l'intermédiaire de son Fils dans l'Esprit Saint. (*Epid.*, 7; cf. *Epid.*, 3)

Ainsi, dans le processus de promotion de l'homme, l'adoption dans le Christ est l'étape décisive qui arrache l'homme à sa condition terrestre et finie pour l'ouvrir à la condition divine et immortelle :

Ceux qui, loin de recevoir le don de l' « adoption filiale », méprisent l'Incarnation et la génération sans tache du Verbe de Dieu, privent

> ainsi l'homme de sa montée vers le Seigneur, et ne témoignent qu'ingratitude à l'égard du Verbe de Dieu incarné pour eux.
> (III, 19/1)

> Ils méprisent et blasphèment Dieu qui introduit dans le Royaume des cieux Abraham et sa postérité, c'est-à-dire l'Église qui, par Jésus-Christ, reçoit l'adoption et l'héritage promis à Abraham.
> (IV, 8/1)

Toutefois, c'est dans le sillage et à l'exemple du Christ, que nous vivons cette période de l'adoption. Car, si Lui-même a voulu connaître une première parousie dans l'humilité et la souffrance, c'était, certes, pour expier l'ingratitude du péché, et nous introduire nous-mêmes dans ce mystère rédempteur :

> Car de même qu'Il était « homme » afin d'être éprouvé, ainsi était-Il aussi « le Verbe » pour être glorifié :
> 1) Le Verbe d'un côté suspendait son action pour qu'Il pût être éprouvé, déshonoré, crucifié, mis à mort;
> 2) l'homme de son côté était absorbé /dans le Verbe/ qui le faisait vaincre, supporter la souffrance, ressusciter, remonter /au ciel/.
> (III, 19/3)

Mais c'était d'abord une délicatesse à l'endroit de notre pauvreté et de nos limites *(« quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur »)*, pour nous permettre de Le suivre avec confiance, et parfaire en nous cette dignité foncière reçue à la création : la liberté dans l'amour :

> C'est pourquoi aussi Notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'Il récapitula en Lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'Il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir : Il pouvait, en effet, venir à nous dans son inexprimable gloire, mais nous n'étions pas encore capables de porter la grandeur de sa gloire. Aussi, comme à de petits enfants, le Pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait – ce fut sa venue comme homme – pour que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et habitués par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père. (IV, 38/1)

3) DANS L'ESPRIT DU PÈRE SERA VÉCU LE STATUT DE LA FILIATION.

Cette dernière étape de la promotion humaine revêt, elle aussi, comme les deux premières, un triple caractère :

1) Elle commencera par la résurrection générale, quand « Dieu sera tout en tous » (1re Cor., 15/28).
2) « Alors, brillant à partir de la chair du Fils, la Lumière du Père nous enveloppera [...] et nous fera accéder à l'incorruptibilité » (IV, 20/2).
3) Cette « Lumière du Père » est l'Esprit Saint qui rendra l'homme vrai fils du Père, incorruptible comme Lui, à la suite et à l'image du Christ « constitué Fils de Dieu [...] en suite de sa résurrection d'entre les morts » (Rom., 1/4).

Le statut intermédiaire de l'adoption ouvre normalement sur le statut de la filiation : chaque fois qu'Irénée parle de l'adoption filiale, c'est toujours dans un contexte d'incorruptibilité liée à la filiation en Dieu :

> Car c'est là le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu, « fils de l'homme » : c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que, « recevant l'adoption, il devienne fils de Dieu » *(ut homo commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens fiat filius Dei)*. [Voici le texte grec original : « *kai tèn huiothesian labôn, genoito huios tou Theou* ».]
> Nous ne pouvions pas, en effet, recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, sans une union étroite avec l'Immortalité et l'Incorruptibilité, si d'abord cette Incorruptibilité, cette Immortalité ne s'était faite ce que nous sommes, pour que l'élément corruptible fût absorbé par l'Incorruptibilité et l'élément mortel par l'Immortalité, et qu'ainsi nous recevions l'adoption de Fils *(uti filiorum adoptionem perciperemus)* (cf. 1re Cor., 15/53-54; Rom., 8/15; Gal., 4/5).
> (III, 19/1; cf. aussi III, 18/7; IV, 11/1)

Mais Irénée, avec toute la Tradition à laquelle il tient fidèlement, met une nette différence entre notre statut actuel de l'adoption et le statut final de la filiation. Pour lui, notre statut actuel dans le Christ n'est pas encore totale animation par la vie divine, mais participation aux arrhes de l'Esprit. C'est pourquoi, entrés que nous sommes, par notre communion au Fils, dans la famille divine, notre existence personnelle est déjà, grâce aux arrhes de l'Esprit, engagée dans l'éternité, et nous prépare à la réception de l'héritage divin. Cet héritage ne sera pas une terre, mais la vie incorruptible elle-même, qui nous rendra fils à l'« image et à la ressemblance » de Dieu.

Tel est le « Plan de promotion des justes ». Peut-on mieux résumer la pensée de l'Évêque de Lyon, qu'en relisant son très beau texte

de IV, 20/2 où il a si nettement indiqué les trois étapes de la promotion humaine, et précisé le rôle qu'y jouaient les trois Personnes de la Trinité Sainte :

> LA CRÉATION :
> Il s'est donc exprimé avec justesse, l'écrit qui dit :
> « Avant tout crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé et a disposé toutes choses, qui a tout fait exister alors que rien n'existait, qui contient tout et, seul, n'est pas contenu » (*Past.*, 26/1). [...] L'Apôtre dit aussi avec raison : « Il n'y a qu'un seul Dieu Père, qui est au-dessus de tous, à travers tous et en nous tous » (Éph., 4/6).
>
> L'ADOPTION DANS LE FILS :
> Enfin le Seigneur dit aussi d'une façon semblable : « Toutes choses m'ont été remises par mon Père » (Mt., 11/27). Il s'agit de toute évidence, de Celui qui a fait toutes choses : car ce n'est pas le bien d'un autre, mais son propre bien qu'Il lui a remis. Aussi est-il « Juge des vivants et des morts » (Act., 10/42). [...] « Personne d'autre, en effet, ni dans le ciel ni sur la terre ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre « du Père » ni le regarder, « hormis » l'Agneau qui a été immolé » et nous a « rachetés » par son sang, après avoir, du Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe et les a ordonnées par sa Sagesse, reçu pouvoir sur toutes choses lorsque le Verbe « s'est fait chair ».
> (Jn., 1/14)
>
> De la sorte, tout comme Il tenait la première place au ciel en sa qualité de Verbe de Dieu, Il l'a tenue aussi sur la terre, en étant l'homme juste [...] et Il l'a tenue parmi ceux qui sont sous la terre en devenant le « Premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18); de la sorte aussi, toutes choses, comme nous l'avons déjà dit, ont vu leur Roi.
>
> LA FILIATION DANS L'ESPRIT DU PÈRE :
> De la sorte enfin, en la chair de Notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père, puis, en brillant à partir de sa chair, elle est venue en nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité, enveloppé qu'il était par la lumière du Père. (IV, 20/2)

V. L'anthropologie « selon l'Esprit »

Au cours de ce chapitre, nous avons élaboré notre exposé en suivant au plus près Irénée dans l'enseignement scripturaire et traditionnel qu'il oppose aux erreurs fondamentales de la gnose au niveau de l'anthropologie. Sa réponse se présente comme :

1) une défense de l'*unité* foncière de l'homme. L'anthropologie chrétienne ignore le dualisme existentiel entre corps et âme. L'un et l'autre jouissent d'un statut semblable : ils ont un commencement, puis un devenir plus ou moins long et, normalement, une fin, sauf intervention divine.
2) une présentation de l'homme en tant qu'être essentiellement « en relation ». Il l'est avec la terre par son corps : tant qu'il vivra sur elle, il maintiendra un rapport aussi étroit que l'enfant à l'égard de sa mère. Il l'est avec ses frères en Adam, car tous les hommes forment une unité organique et vivante. Il l'est avec Dieu, car loin d'être, une fois pour toutes, engagé dans l'existence, il ne peut s'y maintenir que dans une vraie communion avec son Créateur et Père.
3) une présentation de l'homme engagé dans un devenir qui est « promotion ». Doté originellement d'un mode créé d'exister qui lui est propre, mais limité, l'homme est appelé à faire choix du Christ pour participer finalement à l'incorruptibilité que donne l'Esprit Saint.

Cependant, ce triple caractère de l'enseignement anthropologique irénéen ne serait pas exact si nous négligions de relever, en conclusion à ce chapitre, la place centrale qu'y tient l'Esprit. Car, il faut le souligner, c'est précisément l'action de l'Esprit, à ces trois plans de l'unité, de la relation et de la promotion, qui rend compte de l'aspect spécifique sous lequel Irénée décrit l'homme : non dans sa nature, mais au plan existentiel, « dans sa situation devant Dieu [25] ».

Cette importance primordiale donnée par l'Évêque de Lyon à l'Esprit, nous l'avions déjà relevée en ontologie. Et c'est à bon droit qu'il nous a paru justifié de la nommer : « *Ontologie selon l'Esprit* ». Elle nous semble également permettre de qualifier l'anthropologie irénéenne d'« *Anthropologie selon l'Esprit* ».

On ne peut nier tout l'intérêt d'une telle présentation de l'homme. En la rappelant dans ses grands traits, nous pensons rendre un vrai service au lecteur.

1) UNE ANTHROPOLOGIE QUI, PAR L'ESPRIT, EST UNITÉ ET INCARNATION.

L'Esprit n'est pas, pour Irénée, l'intelligence (ou *pneuma*) comme pour les gnostiques. Il est principe d'existence et de vie. « Souffle de vie », faisant surgir l'homme dans l'existence, il en fait tout à la fois un être doué de vie, de raison et de liberté :

25. J. ZURCHER : *l'homme...*, *op. cit.*, p. 180.

Au début de notre formation en Adam, le souffle de vie *(pneuma zôtikon)* issu de Dieu, en s'unissant à l'œuvre modelée, a animé l'homme et l'a fait apparaître « animal » [= être animé] doué de raison *(aspiratio vitae* [...] *animavit hominem et animal rationale ostendit)*. (V, 1/3)

En V, 3/2, l'Évêque complète :

[...] lui donner l'être *(facere ad hoc ut sit)*, en l'occurrence *(et quidem)* le créer animé [vivant] et doué de raison *(animalem et rationabilem facere hominem)*, alors que rien n'existait *(ex non existentibus)*. (V, 3/2)

Il ressort de ces énoncés que l'Esprit, souffle créateur, n'a pas été communiqué à l'homme en un second temps, pour que celui-ci, modelé dans un premier temps, devienne un être vivant et doué de raison. C'est l'Esprit qui, alors que rien n'existait *(ex non existentibus)*, a fait jaillir l'homme dans l'existence avec sa nature humaine complète, c'est-à-dire avec une nature douée à la fois de vie *(animal)*, de raison *(rationale)* et de liberté.

Quant à l'Esprit Saint, son but n'est pas de détruire la dimension corporelle dans l'homme, mais bien de la conserver dans sa réalité et dans sa possiblité à participer à la félicité divine :

« Pour vous, dit l'Apôtre, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous » (Rom., 8/9) [...] Cela se réalise, NON PAR LE REJET DE LA CHAIR, MAIS PAR LA COMMUNION DE L'ESPRIT. (V, 8/1)

Des esprits sans corps ne seront jamais des hommes spirituels; mais c'est NOTRE SUBSTANCE – c'est-à-dire le composé d'âme et de chair – QUI, EN RECEVANT L'ESPRIT DE DIEU, CONSTITUE L'HOMME SPIRITUEL. (V, 8/2)

l'Esprit ne se contredit pas au cours des différentes phases de son action. Celle-ci, au contraire, unifie l'homme, le spiritualisant sans le désincarner, pour que tout l'homme bénéficie de la gloire. L'homme est corps-âme, et atteint dans cette unité, par l'Esprit, à l'incorruptibilité :

Car la résurrection des croyants est aussi l'œuvre de l'Esprit : le corps recevant de nouveau l'âme et, avec elle, par la force de l'Esprit, ressuscitant et étant introduit dans le royaume de Dieu. (*Epid.*, 42)

2) UNE ANTHROPOLOGIE QUI, PAR L'ESPRIT, EST RELATION ET COMMUNION.

En même temps que l'Esprit construit et confirme l'homme dans son unité foncière, il le pose « en relation », dans une existence qui le lie à la terre, à ses frères et à Dieu. L'homme ne vit, et plus encore ne survit, qu'en reconnaissant la dignité de son corps issu de la terre, qu'en édifiant avec ses frères le Corps du Christ, qu'en participant, par le Fils et dans l'Esprit, à la vie de Dieu.

L'insistance porte naturellement sur cette dernière relation qui est en réalité la première et la plus fondamentale :

> Car autant Dieu n'a besoin de rien, autant l'homme a besoin de la communion de Dieu. (IV, 14/1)
>
> Ainsi Dieu, dès le commencement, a modelé l'homme en vue de ses dons [...] pour habituer l'homme, sur la terre, à porter son Esprit et à posséder la communion avec Dieu. Lui qui n'a besoin de rien, Il accordait sa communion à ceux qui avaient besoin de Lui. (IV, 14/2)

C'est là l'exigence nécessaire :

> Car il est impossible de vivre sans la vie et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté. (IV, 20/5)

3) UNE ANTHROPOLOGIE QUI, PAR L'ESPRIT, OUVRE L'HOMME A SA PROMOTION.

Bien que surgi dans l'existence sous l'action de l'Esprit, source de vie, l'homme est, originellement, inachevé. Il vit et survit, non seulement en vivant la « relation », mais aussi en se parachevant. La dimension du « devenir » lui est aussi nécessaire que celle de « l'unité » et de la « relation ».

Or, c'est l'Esprit qui, en l'homme, est le « dynamisme » de ce « devenir ».

Son rôle, à ce plan, est de faire que l'existence humaine, temporelle, et temporaire au début, devienne spirituelle et définitive dans le Christ, pour être, en fin de promotion, incorruptible en Dieu.

C'est en ce sens complet qu'Irénée parle de l'homme comme étant un être qui « est fait » :

> Faire est le propre de la bonté de Dieu, et être fait *(fieri)* est le propre de la nature de l'homme. (IV, 39/2)

Aussi bien :
- l'homme n'est venu à l'existence que par et dans l'Esprit;
- il ne survit que par et dans l'Esprit;
- il ne peut espérer vivre éternellement que par et dans l'Esprit;
- il n'est lui-même et ne le restera finalement que par et dans l'Esprit.

Cette accession progressive « à l'image et à la ressemblance de Dieu », sous l'action de l'Esprit, constitue la dignité propre de l'homme. Celui-ci tient toute sa valeur de l'Esprit.

C'est donc à juste titre que l'Anthropologie irénéenne peut être appelée : « l'Anthropologie selon l'Esprit ».

C'est aussi le mérite d'Irénée de l'avoir exposée avec force et netteté, dans une fidélité constante à l'Écriture.

LES DÉBUTS PROMETTEURS MAIS DIFFICILES DE LA PROMOTION HUMAINE

> Ils sont donc tout à fait déraisonnables, ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes, ces insatiables et ces ingrats refusent d'être d'abord ce qu'ils ont été faits, des hommes sujets aux passions, outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme nouvellement créé. Ils sont plus déraisonnables que les animaux sans raison [...] Dans sa générosité en effet, /Dieu/ a donné magnifiquement le bien et a fait les hommes libres à sa ressemblance; dans sa prescience, d'autre part, Il a connu la faiblesse des hommes et ce qui devait en résulter; dans son amour et sa puissance, enfin, Il triomphera de la substance de la nature créée. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du Bien et du mal. (IV, 38/4)

Les chapitres précédents ont laissé entrevoir l'importance centrale accordée par la catéchèse primitive à la démarche de promotion qui est spécifique de l'homme. A l'encontre des synthèses gnostiques qui l'ignorent, l'anthropologie chrétienne possède une dimension historique nécessaire. Les quatre chapitres qui vont suivre vont désormais l'éclairer plus directement.

Dans celui-ci, nous allons nous attacher à découvrir comment Irénée expose, en dépendance de l'Écriture et du dépôt traditionnel, les débuts prometteurs, mais difficiles, de la promotion de l'homme. Rappelons que l'« anthropologie selon l'Esprit », qui est celle de la Bible et des origines chrétiennes, situe l'homme au plan existentiel. C'est la raison pour laquelle le mouvement créateur biblique, à la

différence du mouvement créateur gnostique qui suit un axe directeur de « chute » ou de « dégradation », se vit et se développe dans une pédagogie de « promotion » :

> Ce qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité. (IV, 11/2)

Ce caractère spécifique de promotion, Irénée le souligne en anthropogenèse avec la même conviction qu'en anthropologie. Son enseignement nous montrera avec évidence cette unité de vision. Il nous semble comporter un triple éclairage qui nous renseigne tant sur la doctrine de l'Église postapostolique touchant les débuts de l'humanité, que sur les erreurs que semaient dans ce domaine les différentes sectes gnostiques. Nous le transcrivons sous ce triple titre qui constituera l'articulation de ce chapitre :
I. Excellence et limites de la condition originelle.
II. La faute originelle, ou la crise de croissance de l'homme.
III. La révélation de l'unité de tous les hommes dans les deux Adams.

I. Excellence et limites de la condition originelle de l'homme

A) Une condition originelle essentiellement positive

Nous n'avons cessé, au cours de notre recherche, de relever le souci d'Irénée de s'en tenir à l'enseignement de l'Écriture. C'est elle seule qui projette la vraie lumière sur la condition humaine. C'est donc à partir de l'Écriture que l'Évêque de Lyon décrit la condition originelle de l'homme.

Aussi bien, l'enseignement qu'il nous livre n'a pas lieu de nous surprendre par son caractère essentiellement positif. Il insiste, en effet, sur trois aspects de cette condition originelle qui constituent comme le don de Dieu à sa créature privilégiée.

1) L'HOMME MODELÉ PAR LE VERBE.

L'importance qu'attachait Irénée à cette affirmation a déjà été soulignée au chapitre III [1]. Il faut cependant compléter ici ces données

1. Cf. pages 180 à 182.

en voyant comment l'Évêque des Gaules envisageait ce rôle du Verbe et concevait l'apparition de l'homme sur la terre.

Une indication précieuse nous est fournie en V, 15 de l'*Adv. Haer*. Irénée y commente la guérison de l'aveugle-né. A ce sujet, il rappelle l'action du Verbe à l'origine de l'humanité :

> Lorsqu'Il [le Christ] eut affaire à l'aveugle-né, ce ne fut plus par une parole, mais par un acte, qu'Il lui rendit la vue : il agit de la sorte non sans raison ni au hasard, mais afin de faire connaître la Main de Dieu qui, au commencement, avait modelé l'homme. (V, 15/2) [2]

Plus loin, au même paragraphe, et au paragraphe 4, l'Évêque reprend la même affirmation. Cependant, c'est également dans le même chapitre qu'il précise à deux reprises (en 15/3 et 15/4) que le Verbe ne s'est rendu visible sous forme humaine qu'à l'Incarnation, en le confirmant en 16/2 : « *adhuc enim invisibile erat Verbum* ».

> Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le VERBE ÉTAIT ENCORE INVISIBLE. (V, 16/2)

C'est là une affirmation qu'il importe de relever. Car, autant la catéchèse primitive attribuait au Verbe la création (le modelage) de l'homme, autant elle se gardait de tout anthropomorphisme. Ce n'est pas, en effet, à la manière du potier modelant une statue que le Verbe modela l'homme. Cette image du Verbe « modeleur » voulait exprimer, dans le langage d'Irénée et de la première Tradition, le lien particulier que Dieu entendait établir avec sa créature humaine, cette communion qu'il inaugurait ainsi avec elle dès l'origine par sa « Main » qu'était le Verbe.

C'est bien encore cette relation étroite entre le Créateur et sa créature que l'Évêque souligne par une autre image particulièrement suggestive, quand il compare explicitement la formation d'Adam par le Verbe à partir de la terre, à la gestation actuelle de l'homme dans le sein maternel :

> Ce que le Verbe Artisan avait omis de modeler dans le sein maternel, Il l'accomplit au grand jour, afin que nous ne cherchions plus ni

2. Cf. également *Adv. Haer.*, III, 21/10; V, 12/6; V, 28/4.
Epid., *11* : « Quant à l'homme, c'est de ses propres mains qu'Il le façonna, en prenant de la terre ce qu'il y avait de plus pur et de plus fin. »
Job disait déjà : « Tes mains m'ont façonné [...]
Tu m'as fait comme on pétrit l'argile » (Job, 10/8).

> une autre Main par laquelle aurait été modelé l'homme, ni un autre Père, sachant que la Main de Dieu qui nous a modelés au commencement et nous modèle dans le sein maternel, cette même Main, dans les derniers temps, nous a recherchés, quand nous étions perdus *(Quae plasmavit nos initio, et plasmat in ventre Manus Dei, haec in novissimis temporibus perditos exquisivit nos)*. (V, 15/2)

Au paragraphe suivant, Irénée reprendra cette image du sein maternel, en lui donnant cette fois son assise scripturaire :

> Que le Verbe de Dieu nous modèle dans le sein maternel, Jérémie l'affirme [suit la citation Jér., 1/5]... Paul dit pareillement : « Lorsqu'il plut à Celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, afin que je l'annonce parmi les gentils... » (Gal., 1/15-16). Ainsi donc, puisque ce même Verbe remodela les yeux de l'aveugle-né, Il fit ainsi apparaître au grand jour celui qui nous modèle dans le secret *(Eum, qui in abscondito plamator noster est, in manifesto ostendens)*, car c'est bien le Verbe en personne qui s'était rendu visible aux hommes.
> (V, 15/3)

Peut-on sans témérité, à partir de ces formulations, et sans forcer leur sens obvie, aller jusqu'à penser que la Tradition primitive croyait l'homme issu de la terre en vertu d'une évolution inscrite originellement dans les lois de la création, restant sauve l'action créatrice de Dieu ? Il ne semble pas impossible, en effet, qu'elle ait conçu cette évolution à la manière de celle de l'enfant dans le sein maternel. Que la terre, telle une mère, ait produit, sous le dynamisme de l'Esprit et avec l'assistance du Verbe, ces deux « Mains de Dieu », ce chef-d'œuvre qu'est l'homme, serait assez dans la logique de sa notion de création. Ne lisait-elle pas une invitation dans ce sens dans l'indication de la Genèse : « l'Esprit planait sur les eaux » (Gen., 1/2), et aussi dans la désignation du premier homme comme « Adam », c'est-à-dire issu de la terre (Gen., 3/19) ? N'y aurait-il pas dans l'affirmation que l'homme soit « l'enfant de la terre » comme l'appelle la Sagesse (7/1) l'aboutissement de tout un courant de pensée dont on trouve de nettes allusions dans les psaumes [3] ? A défaut de certitudes, il ne nous semble pas totalement vain d'avoir posé la question.

3. Le psaume 139/13-15 nous offre le même parallèle entre la formation de l'homme, dans le sein de la terre, et la gestation actuelle d'un enfant, dans le sein maternel :

2) L'HOMME PLACÉ DANS UN « PARADIS » POUR Y VIVRE UNE VIE IMMORTELLE.

Irénée est très sobre de détails sur ce lieu privilégié où fut placé le premier homme, et qu'il nomme « jardin » ou « paradis ». Cependant, les quelques précisions qu'il ajoute aux données bibliques qu'il retranscrit, nous révèlent un enseignement non négligeable sur la condition humaine originelle.

Ce paradis est d'abord un lieu terrestre que Dieu Lui-même a préparé pour sa créature :

> C'est en tant que façonné à l'image de Dieu que l'homme fut placé SUR LA TERRE [...] Et ce grand univers créé qui avait été préparé par Dieu, avant le façonnage de l'homme, fut donné /comme/ emplacement à l'homme, tandis qu'il contenait toutes choses en Lui-même. (*Epid.*, 11)

Il l'a doté d'éléments exceptionnels pour la « volupté » de l'homme :

> Afin qu'il se nourrît et se développât dans la volupté, un emplacement lui fut préparé, meilleur que ce monde-ci, l'emportant par l'air [J. Barthoulot traduit : « qui était la meilleure contrée du monde au point de vue de l'air »], la beauté, la lumière, la nourriture, les plantes, les fruits, les eaux et toutes autres choses nécessaires à la vie. Et il a nom jardin. (*Epid.*, 12)

Et cette présence du Verbe assure à l'homme l'immortalité s'il maintient avec son divin Compagnon et Conseiller la relation d'amitié et d'obéissance :

> De sorte que, s'il [l'homme] observait le commandement de Dieu, il demeurerait toujours tel qu'il était, c'est-à-dire immortel, mais que, s'il ne [l'] observait pas, il deviendrait mortel, dissous dans la terre d'où avait été prise sa chair façonnée. (*Epid.*, 15)

« C'est toi qui m'as formé les reins,
qui m'as tissé au ventre de ma mère [...]
Mon âme, tu la connaissais bien
Mes os n'étaient point cachés de Toi,
Quand je fus fait dans le secret,
brodé dans les profondeurs de la terre. »
Nous trouvons une formulation similaire en 2e Macc., 7/22-23 :
« Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles [dit la mère à ses enfants]. Ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie, ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments qui composent chacun de vous. Aussi bien le Créateur du monde, qui a opéré la naissance de l'homme, et qui préside à l'origine de toutes choses, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, l'Esprit et la vie. »

Ainsi, d'après l'enseignement de l'*Epideixis*, le séjour en Eden constitue un point de départ capital pour Adam. Celui-ci se trouve appelé à reconnaître qu'il tient sa vie de Dieu, et que *celle-ci perdurera aussi longtemps qu'il maintiendra la relation avec son Créateur par le Verbe*.

L'*Adv. Haer*. nous donne le même enseignement. Cependant, nous y lisons un texte qui fait difficulté, car il affirme d'une part l'existence d'un paradis extra-terrestre, et d'autre part le don fait à Adam de l'Esprit Saint [4].

Ce texte insolite nous oblige à une mise au point en fonction de l'ensemble de l'œuvre irénéenne. Car, nulle part ailleurs, l'Évêque de Lyon n'a émis ces assertions.

1) Dans le Livre I, la réalité d'un paradis extra-terrestre est présentée comme une idée gnostique (I, 5/2 et I, 30/7-9). Irénée était d'autant plus opposé à cette conception qu'elle allait directement contre la doctrine de la « Récapitulation » telle que nous l'écouterons nous la décrire au chapitre suivant.

2) Dans l'*Epideixis* (11), nous l'avons lu ci-dessus – et rappelons que la « Démonstration », au dire même de l'auteur, serait postérieure à l'*Adv. Haer*. – l'Évêque affirme que c'est bien cette terre que Dieu a donnée à l'homme. Et il précise plus loin que c'est « ici-bas que l'homme a perdu la vie » (*Epid.*, 39).

3) Dans les 14 textes relevés à travers toute l'œuvre d'Irénée, et qui relatent la création de l'homme et son animation (cf. ch. II, p. 79-80)

4. Énoch, pour avoir plu à Dieu, fut transféré en son corps même en lequel il avait plu à Dieu, préfigurant ainsi le transport des justes. Elie aussi fut enlevé tel qu'il se trouvait dans la substance de sa chair modelée, prophétisant par là l'enlèvement des hommes spirituels. Leur corps ne fit en rien obstacle à ce transfert et à cet enlèvement : c'est par ses Mains elles-mêmes, par lesquelles ils avaient été modelés à l'origine, qu'ils furent transférés et enlevés, car les Mains de Dieu s'étaient accoutumées, en Adam, à diriger, à tenir et à porter l'ouvrage modelé par elles, à le transporter et à le placer là où elles voulaient. Où donc fut placé le premier homme ? Dans le paradis, sans aucun doute, selon ce que dit l'Écriture : « Et Dieu planta un paradis en Éden du côté de l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait modelé. » Et c'est de là qu'il fut expulsé en ce monde, pour avoir désobéi. Aussi les presbytres, qui sont les disciples des Apôtres, disent-ils que là ont été transférés ceux qui ont été transférés – c'est en effet pour des hommes justes et porteurs de l'Esprit qu'avait été préparé le paradis, dans lequel l'Apôtre Paul fut transporté lui aussi et entendit des paroles pour nous présentement inexprimables – c'est donc là, d'après les presbytres, que ceux qui ont été transférés demeurent jusqu'à la consommation finale, préludant ainsi à l'incorruptibilité. (V, 5/1.)

il est précisé chaque fois que l'homme a reçu de Dieu non pas l'Esprit Saint, mais un « souffle de vie » *(pnoê zôès)*.
4) A plusieurs reprises Irénée oppose la condition de l'homme reçue en Adam à celle obtenue dans le Christ. Si la première a été marquée par la faiblesse et la mort, et si la seconde bénéficie de la victoire et de la vie, c'est parce que la première n'avait été communiquée que par un « souffle de vie », alors que la seconde est soutenue par l'Esprit Saint. (cf. V, 1/3, 3/2, 12/2 et III, 22/3) [5].
5) Dans quatre affirmations explicites, l'Évêque de Lyon note, que par le péché, l'homme meurt parce qu'en vertu de sa création, il n'est animé que par l'Esprit, souffle de vie (extérieurement) et non pas par l'Esprit Saint (intérieurement).

> *Expulsa est pristina vita quoniam non per Spiritum, sed per afflatum fuerat data.* (V, 12/1; et également V, 12/3; *Epid.*, 38 et 39)

6) Aux chapitres IV, 38-39, Irénée rappelle très nettement que l'homme, à l'origine, loin de connaître une condition quasi-céleste ou quasi-divine, était, au contraire, un être limité au niveau moral (sujet aux passions) comme au niveau physique : sa nature était mortelle (IV, 38/4).
7) Nous lirons au chapitre suivant les témoignages du « Défenseur du Dépôt », où celui-ci très logiquement, souligne que l'Esprit Saint (Esprit de filiation) ne pouvait intervenir qu'avec la Personne du Fils de Dieu.
8) Notons enfin que la position soutenue en ce chapitre V, 5/1 est explicitement attribuée aux presbytres. Or, il se trouve que les ch. V, 32-36, dont nous contestons aussi l'authenticité, sont non moins explicitement attribués à ces mêmes presbytres [6]. Eux aussi, sur bien des points, sont en contradiction formelle avec l'enseignement d'Irénée.

Il y a même une contradiction entre V, 5/1, où se trouve affirmé que le paradis n'aurait pas été cette terre, mais un lieu extra-terrestre, et les chapitres V, 32-36 où l'auteur déclare souvent que le Millenarium doit se passer sur cette terre, laquelle aura « retrouvé » l'état premier qu'elle avait au paradis terrestre.

Quant à l'emplacement du paradis, Irénée, s'appuyant sur

5. Nous retrouverons ces textes plus loin, p. 230 à 234.
6. Nous aborderons ces chap. sur le Millenarium dans une étude ultérieure.

Gen. 2/8 (référence reprise par V, 5/1, mais curieusement absente du manuscrit conservé) a toujours le même langage quand il parle de la création de l'homme :

> *plasmavit hominem et posuit in paradiso...* (II, 30/7)
> *qui plantavit paradisum...* (II, 30/9)

Cette expression « planter un jardin » fait nettement allusion à un emplacement terrestre, conformément à la position de l'*Epideixis* 11 et 12.

Un tel ensemble de convergences ne nous semble laisser aucun doute sur la véritable pensée d'Irénée concernant la condition humaine originelle, et force nous est de ne pas reconnaître au ch. V, 5/1 une appartenance irénéenne.

Il nous faut cependant pousser plus avant notre recherche et nous demander comment l'Évêque des Gaules concevait l'immortalité originelle du premier couple humain.

3) L'IMMORTALITÉ DE L'HOMME LIÉE A SA COMMUNION AU VERBE.

C'était, nous l'avons vu, la présence du Verbe qui rendait le « paradis » particulièrement privilégié, et cette présence constituait pour l'homme une assurance d'immortalité si celui-ci maintenait, avec son divin Compagnon et Conseiller, amitié et obéissance.

Ce fait que l'homme créé par Dieu n'aurait pas dû mourir est, en effet, une certitude pour Irénée, en référence au Livre de la Genèse (2/7 et 1/26-27). C'est le péché, précise-t-il, qui a exclu l'homme de l'immortalité :

> L'homme, d'abord DÉSOBÉISSANT À DIEU ET EXCLU DE L'IMMORTALITÉ *(projectus de immortalitate)*, a ensuite obtenu miséricorde, en recevant, par le Fils de Dieu, l'adoption qui se fait par Lui.
> (III, 20/2; cf. aussi *Epid*, 15).

La mort corporelle est le fruit du péché :

> *corpus quidem mortuum propter peccatum.* (V, 10/2)

Et cette affirmation, l'Évêque la redit à maintes reprises, confirmant la pensée de l'Apôtre :

> Par la désobéissance d'un seul homme, le péché a fait son entrée, et par le péché, la mort a prévalu. (Rom., 5/12, cité en III, 22/4)

Retenons ici trois textes parmi d'autres :

> Ève se fit désobéissante et devint, pour elle et tout le genre humain, cause de mort [...]. Adam est devenu principe des morts *(initium morientium factus est)*. (III, 22/4; cf. V, 19/1)

> En Adam, /satan/ avait, de façon inique, suscité la prévarication, et, sous prétexte d'immortalité, lui avait apporté la mort. En leur promettant en effet qu'ils seraient comme des dieux, sans pouvoir le moins du monde tenir sa promesse, il leur a apporté la mort. (III, 23/1)

> Que Dieu fût véridique et le serpent menteur, l'issue le fit bien voir, puisque la mort frappa ceux qui avaient mangé. Car, avec l'aliment, c'est la mort qu'ils attirèrent sur eux, parce qu'ils mangeaient en désobéissant et que la désobéissance à Dieu entraîne la mort. Aussi, à partir de ce moment, furent-ils livrés à la mort, débiteurs qu'ils étaient devenus de celle-ci. (V, 23/1)

Ces affirmations disent assez la croyance d'Irénée en une immortalité originelle accordée par Dieu à l'homme.

Cependant, le Lecteur ne peut pas ne pas se rappeler que l'Évêque de Lyon soutient également que l'immortalité n'est pas inhérente à la nature humaine [7]. Qu'il suffise de retranscrire ce texte particulièrement clair, puisqu'il souligne que c'est « dans une nature mortelle » que l'homme a péché par désobéissance :

> Comment seras-tu dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait [achevé], alors que tu viens à peine d'être créé ? COMMENT SERAS-TU IMMORTEL ALORS QUE C'EST DANS UNE NATURE MORTELLE QUE TU N'AS PAS OBÉI A TON CRÉATEUR ? *(quomodo autem immortalis, qui, in natura mortali, non obaudivit Factori?)*. (IV, 39/2; trad. A. Rousseau)

Dès lors, y aurait-il contradiction dans la pensée et l'enseignement d'Irénée ? Non pas, car lui-même se charge de nous renseigner. Cette apparence de contradiction révèle, au contraire, une vérité que l'Évêque, avec toute la première Tradition de l'Église, redit avec insistance, et qui constitue l'une des données centrales de la catéchèse primitive : Dieu n'impose pas l'immortalité à l'homme; Il offre à sa liberté de bénéficier de la sienne, dans le cadre d'une pédagogie magnanime dont le Verbe Lui-même est l'instrument. Il nous faut

7. Cf. pages 165-169.

écouter Irénée nous traduire ce réconfortant mystère de la pédagogie de Dieu par le Verbe, pédagogie qui veut ouvrir l'homme au don de l'immortalité définitive.

Relisons d'abord de lui cette forte et grande affirmation qui résume les développements donnés au chapitre II de ce travail sur la « Création per Verbum » (cf. *supra* p. 68 à 78).

> Il ne faut pas chercher [...] d'autre Main de Dieu que celle qui du commencement à la fin, nous modèle, nous ajuste en vue de la vie, est présente à son ouvrage et le parfait selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 16/1)

Cet énoncé fondamental, on peut dire que l'Évêque des Gaules ne manque jamais l'occasion de le formuler (III, 16/1; IV, 12/4; IV, 25/3; *Epid.*, 45, etc.). Il résume sa conviction sur ce point en III, 18/1 :

> Il est démontré avec évidence que le Verbe qui, dès le principe, est en Dieu (Jn., 1/3); Lui par qui tout a été fait (Jn., 1/3) et qui était toujours présent au genre humain *(qui semper aderat generi humano)*. (III, 18/1)

Irénée, on le sait, montre volontiers le Verbe à la fois comme « modèle » et comme « modeleur » à l'égard de l'homme. Mais l'insistance de l'Évêque porte peut-être plus encore sur le rôle éducateur du Verbe dans cette merveilleuse configuration à l'image et à la ressemblance de Dieu à laquelle l'homme est appelé par vocation spécifique.

Il rappelle, en effet, la présence du Verbe aux grandes étapes préparatoires de l'Ancien Testament :
c'est Lui qui a parlé à Abraham [8];
c'est Lui encore qui conversait avec les Patriarches [9];
c'est Lui qui s'adresse tout particulièrement à Moïse, surtout au Sinaï [10];
c'est Lui, toujours, qui parle aux prophètes [11].

Mais auparavant, et dès l'origine, Il est présent à l'homme pour le conseiller, éduquant sa liberté, et lui révélant l'identité de son Créateur et Père :

8. Cf. IV, 5/3, 5/5, 7/4, 9/1, 10/1; *Epid.* 24 et 44.
9. Cf. III, 11/8, IV, 10/1; *Epid.* 45.
10. Cf. III, 6/2; IV, 5/2, 7/4, 9/1, 10/1, 20/9, *Epid.* 2 et 46.
11. Cf. *Epid.* 6 et 45.

> Le mot « révélera » [de Mt., 11/27] n'a pas exclusivement le sens futur, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père qu'après être né en Marie, mais il a une portée générale et vise la totalité du temps. Depuis le commencement, en effet, le Fils, présent à sa plasmatio, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut, et quand Il le veut et comme Il le veut *(Ab initio enim assistens Filius suo plasmati, revelat omnibus Patrem...)* . (IV, 6/7)

Cette présence du Verbe doit permettre à l'homme de se garder dans la fidélité au don précieux qui lui a été fait : celui de la vie.

Cette vie humaine, Dieu la lui maintiendra, s'il reste, par le Verbe, en communion avec Lui (cf. *Epid.*, 15). Et « en temps opportun », Il lui fera part de sa propre vie incorruptible :

> Dieu a, « de tous temps », tout révélé et montré à l'avance, par l'entremise du Verbe à ceux qui croient, tantôt s'entretenant avec sa plasmatio, tantôt donnant la Loi, tantôt reprenant, tantôt encourageant, puis libérant l'esclave et faisant de lui son fils, et enfin, en temps opportun, lui accordant l'héritage de l'incorruptibilité, en vue du plein achèvement de l'homme. (IV, 11/1)

Ainsi Irénée, non seulement ne concevait pas la création de l'homme en dehors d'une intervention du Verbe comme « Modeleur » et comme « Modèle », mais il enseignait encore comme nécessaire sa présence illuminatrice, éducatrice et vivificatrice tout au long de sa promotion. Sans cette présence accompagnante, l'homme ne pouvait accéder à la connaissance du mystère d'amour auquel son Créateur lui faisait la grâce et l'honneur de l'appeler à participer. Et seule cette présence pouvait lui permettre de conserver l'immortalité et d'atteindre, dans le Verbe fait chair, à la plénitude de l'existence.

> Ainsi donc, dès le commencement, le Fils est le Révélateur du Père, puisqu'Il est dès le commencement avec le Père... (IV, 20/7)
>
> C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes, pour lesquels Il a accompli de si grandes économies, montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser, et en même temps rendant Dieu visible aux hommes par des multiples économies, de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence.
>
> Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu : si déjà la révélation de Dieu par la création donne

> la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu. (IV, 20/7)

Mais cette plénitude d'existence, rappelons-le avec Irénée, l'homme peut la refuser. Elle n'est pas liée à sa nature. Gracieusement offerte par le Créateur, elle est liée à une réponse libre de l'homme fidèle à « entendre la voix du Seigneur » (Gen., 3/8), c'est-à-dire le Verbe, qui « lui enseigne la justice » (*Epid.*, 12).

Cette doctrine très riche que l'on a appelée « du Christ préexistant », serait mieux nommée, à la lumière des affirmations irénéennes : « Doctrine de la présence permanente du Verbe à l'humanité ». Elle nous découvre à quel point l'enseignement chrétien primitif insérait l'histoire de l'homme à l'intérieur d'une action trinitaire, avec comme corollaire nécessaire un respect souverain de la liberté humaine, et cette promotion tout à la fois unifiée et progressive offerte à cette liberté éduquée par le Verbe.

Un tel enseignement, soulignons-le, qui met si bien en relief le rôle illuminateur du Verbe, offre la meilleure illustration de ce qu'est la « vraie » gnose, à l'opposé de cette « fausse gnose » qu'Irénée est appelé à combattre. Il y a plus, cet enseignement apparaît d'autant plus remarquable, qu'il est particulièrement sobre de détails sur le « comment » de cette présence du Verbe à la créature humaine. Ce « comment » est de l'ordre de la puissance de Dieu qui est capable d'intervenir « quand il veut, comme il veut, et à qui il veut » (IV, 6/7; cf. aussi IV, 20/5) et qui a le choix entre « de multiples économies » (IV, 20/7 et *Epid.*, 6).

L'intérêt, en effet, de cette pédagogie de Dieu à l'égard de l'homme ne réside pas d'abord, pour celui-ci, dans le « comment », mais bien dans la réalité de cette présence indispensable d'un modèle, d'une lumière et d'un guide. C'est bien précisément sur cette réalité qu'insiste Irénée, en dépendance de l'Écriture, en soulignant le lien du Verbe avec la vie : une vie d'abord gracieusement rendue durable dans le temps, si l'homme maintient l'écoute du Verbe [12], et, « au temps opportun » (IV, 11/1), accession de l'homme fidèle à la vie trinitaire qui est incorruptibilité.

Telle apparaît donc la vision d'Irénée sur la condition originelle de l'homme. Mais en réalité, ce n'est là qu'une partie de sa vision,

12. Voir *Epid.*, 15, cité *supra* p. 219.

car ces données ne sont que le premier volet d'un enseignement qui en comprend un autre sur les limites de cette condition originelle humaine.

B) Les limites de la condition originelle

Ainsi, dès ses premiers pas, et dans la mesure de sa communion avec le Verbe, l'homme voyait s'ouvrir devant lui des horizons insoupçonnés.

Cependant – et Irénée s'attache à le souligner – cet homme n'est encore qu'un enfant :

> Et ce grand univers créé, qui avait été préparé par Dieu avant le façonnage de l'homme, fut donné /comme/ emplacement à l'homme, tandis qu'il contenait toutes choses en lui-même. Et dans ce domaine il y avait aussi à l'œuvre les serviteurs de ce Dieu [...] Cependant ceux-ci étaient dans leur état adulte, tandis que le maître, c'est-à-dire l'homme, était tout petit, car il était enfant. (*Epid.*, 11-12)

Cette affirmation nous pose une question : que signifie, chez Irénée, cet « état d'enfance » ?

1) L'ÉTAT D'ENFANCE : LE SENS DE CETTE EXPRESSION.

Le passage ci-dessus de l'*Epideixis* nous renvoie irrésistiblement à la formulation de l'Apôtre en Gal., 4/1 à 5 :

> Aussi longtemps [dit Paul] que l'héritier est en bas âge *(nèpios)*, il restera sous la dépendance de ses tuteurs et de ceux qui sont chargés de son éducation. Il en a été de même pour le peuple de Dieu, tant que nous étions dans l'enfance *(hèmen nèpioi)* [...]. Mais au temps marqué par Lui, Dieu a envoyé son Fils [...] pour faire de nous de véritables fils par adoption. (Gal., 4/1 à 5)

La similitude de vocabulaire est évidente. C'est donc dans l'éclairage de Paul qu'il faut lire et comprendre le langage d'Irénée. Si l'homme est dit « enfant » *(népios)*, c'est par rapport au Christ qui est, Lui, l'homme « achevé » *(teleios)*, l '« adulte » par excellence. Ce n'est donc pas d'abord une indication sur le développement physique et psychique du premier homme qui nous est fournie, mais par le terme de *nèpios*, l'Évêque veut avant tout souligner la fragilité de la condition originelle que le Christ « parachèvera ».

En effet, l'Apôtre avait précisé :

> Jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait *(teleios)*, à la taille même qui convient à la plénitude du Christ. Ainsi nous ne serons plus de petits enfants *(nèpioi)*, nous ne nous laisserons plus balloter et emporter à tout vent de doctrine, au gré de l'imposture des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur.
> (*Eph.*, 4/13-14)

Et Irénée de préciser à son tour :

> Ainsi, dès le commencement, Dieu avait-Il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé était incapable de la recevoir, ou l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder. Pour la même raison d'ailleurs le Verbe de Dieu, alors qu'Il était parfait, s'est fait petit enfant *(nèpios)* avec l'homme, non pour Lui-même, mais à cause de l'état d'enfance où était l'homme, pour être saisi selon que l'homme était capable de le saisir. (IV, 38/1)

S'il était nécessaire de confirmer cette dépendance d'Irénée par rapport à Paul, un autre texte nous apporterait cette confirmation :

> De là vient encore que Paul appelle Adam lui-même « le type de Celui qui doit venir » (Rom., 5/14); car le Verbe « artisan de toutes choses », avait ébauché à l'avance ce qui s'accomplirait en Lui-même, l'économie d'Incarnation concernant le Fils de Dieu – Dieu formant d'abord « l'homme psychique » [Adam] dans le dessein évident de le sauver par « l'homme spirituel » [le Christ] *(Unde et a Paulo « typus futuri », dictus est ipse Adam; quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum Fabricator omnium Verbum praeformaverat, praeformante Deo primum animalem hominem videlicet uti ab spiritali salvaretur)*. (III, 22/3; cf. aussi V, 6/1)

Le lecteur peut s'en rendre compte : les deux groupes d'expressions *nèpios-teleios* et *sarkikos-pneumatikos* se répondent et s'éclairent mutuellement. Le même constat s'observe chez saint Paul. Nous sommes donc là sur une ligne traditionnelle : l'homme trouve son achèvement dans le Christ. A l'origine, il est un « enfant » un « psychique »; il lui faut progresser dans la communion et la ressemblance au Christ pour atteindre à l'état « adulte », « spirituel ».

Des notations nombreuses et éparses d'Irénée, viennent étoffer cette affirmation sur l'« état d'enfance », et en indiquent les particularités.

2) LES PARTICULARITÉS DE L'ÉTAT D'ENFANCE.

Une première indication d'Irénée concerne le stade d'évolution physique. Un texte laisse entendre qu'Adam et Ève n'avaient pas, au départ, leur plénitude physique :

> Ils étaient nus tous les deux et ils n'en rougissaient pas (Gen., 2/25). Créés, en effet, depuis peu, ils n'avaient pas encore l'intelligence de la génération des enfants. Il leur fallait d'abord grandir et ensuite seulement se multiplier. (III, 22/4; cf. aussi *Epid.*, 14)

Plus enrichissante est la notation que l'homme n'avait pas encore un jugement « achevé », c'est-à-dire une vue claire de la voie de vie révélée dans le Christ :

> L'homme était tout petit, car il était enfant et devait, en se développant, arriver à l'état adulte [...] Il n'avait pas encore un jugement achevé. (*Epid.*, 12)

Irénée précise même qu'il n'y avait pas chez Adam et Ève perfection morale :

> En tant qu'ils sont nouvellement créés, ils sont de petits enfants, ils ne sont ni accoutumés, ni exercés à la conduite parfaite. (IV, 38/1)

> Ils sont donc tout à fait déraisonnables, ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes, ces insatiables et ces ingrats refusent d'abord d'être des êtres créés, des hommcs sujets aux passions; outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme nouvellement créé. (IV, 38/4)

Ce sont là trois indications qu'il ne faut sans doute pas presser outre mesure. Elles soulignent cependant que la Tradition apostolique se trouvait à l'aise dans ces affirmations. Sa vision de l'homme était dominée par le réalisme scripturaire qui, d'une part, marque nettement la transcendance du Créateur sur sa créature, mais d'autre part, met si bien en évidence la magnanime pédagogie de Dieu qui se penche vers l'homme, l'ouvre à la grandeur de sa vocation par une éducation progressive, dans le respect le plus total de la liberté qu'Il lui a offert avec la vie.

C'est pourquoi, la catéchèse primitive affirme sans peur le

caractère inachevé de la communion du premier couple avec son Créateur. C'est là une affirmation qui est d'une capitale importance.

On sait, en effet, que sous l'influence d'Origène particulièrement, la pensée chrétienne en est venue progressivement à l'affirmation, qu'au paradis, Adam communiait à la vie divine, c'est-à-dire qu'il jouissait de la grâce sanctifiante. C'est celle-ci que le péché lui aurait fait perdre, avec, comme conséquence, la disparition des dons préternaturels dont elle était la source.

Telle n'était pas la vision chrétienne primitive [13]. Elle distinguait nettement, au contraire, la communion d'amitié avec le Verbe offerte à Adam, de notre communion de vie par la foi avec le Christ. Deux textes importants parmi d'autres nous le confirment. La présentation du premier en deux colonnes fera ressortir la distance entre la condition originelle en Adam (à gauche) et la condition nouvelle instaurée par le Christ (à droite) :

La condition originelle inachevée en Adam	*La condition parachevée dans le Christ*
1) Vains aussi les Ébionites,	2) refusant d'accueillir dans leurs âmes, par la foi, l'union de Dieu et de l'homme,
3) ils demeurent dans le vieux levain de leur naissance.	4) Ils ne veulent pas comprendre que l'Esprit Saint est survenu en Marie et que la puissance du Très-Haut l'a couverte de son ombre, à cause de quoi ce qui est né d'elle est saint et est le Fils du Dieu Très-Haut, le Père de toutes choses ayant opéré l'Incarnation de son Fils et ayant fait apparaître ainsi une naissance nouvelle,
5) afin que, comme nous avions hérité de la mort par la naissance antérieure,	6) nous héritions de la vie par cette naissance-ci.
7) Ils rejettent donc le mélange du vin céleste et ne veulent être que l'eau de ce monde, n'acceptant pas que Dieu entre en union avec eux, mais demeurent en cet Adam qui fut vaincu et chassé du paradis.	

13. On sait que la thèse de SLOMKOWSKI, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, 1928, avait développé la position irénéenne.

Ils ne comprennent pas le parallèle (quemadmodum) :

8) tout comme « au début » *(ab initio)* de notre formation en Adam, le souffle de vie, issu de Dieu, en s'unissant à l'œuvre modelée, a animé l'homme et l'a fait apparaître comme être animé doué de raison [...],

9) ainsi, « à la fin » *(in fine)*, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'originelle substance de l'ouvrage modelé, c'est-à-dire Adam, ont rendu l'homme vivant et parfait, capable de comprendre le Père parfait,

10) afin que, comme nous mourons tous dans l'homme animal *(quemadmodum in animali omnes mortui sumus)*,

11) ainsi nous soyons tous vivifiés dans l'homme spirituel *(sic in Spiritali omnes vivificemur)*.

Jamais en effet, Adam n'a échappé aux Mains de Dieu, auxquelles parlait le Père lorsqu'Il disait : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Et c'est pourquoi, à la fin *(in fine)*, « non par la volonté de la chair ni par la volonté de l'homme », mais par le bon plaisir du Père, les Mains de Dieu ont parachevé l'homme dans la vie, pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu. (V, 1/3) [24]

L'argumentation de l'Évêque ne peut être plus claire, une double confrontation : la première, entre le Christ et Adam, et la seconde, entre la condition de ceux qui engagent leur vie, par la foi, dans la Vie du Verbe incarné et la condition de ceux qui se contentent de l'héritage reçu, à la première naissance, en vertu de leur insertion en Adam.

Adam, de par sa création même (« *ab initio* » est-il bien notifié) n'était qu'« une chose faite » *(poièma)*. Il n'avait reçu qu'un « souffle de vie », issu de Dieu certes, mais qui n'avait fait de lui qu'un être animé doué de raison (*animal rationale ostendit*, V, 1/3) ; cette affirmation est reprise au chapitre V, 3/2 : *facere ad hoc ut sit et quidem animalem et rationabilem facere hominem.* Ce premier souffle ne pouvait communiquer à l'homme qu'une animation selon un mode propre à la création, un mode qui est lié au créé, qui est du domaine des choses faites (*secundum conditionem, quod est conditionis, quod est factum*, V, 18/2), c'est-à-dire une animation « temporaire » (*afflatus quidem temporalis*, V, 12/2). Elle était incapable de conférer à l'homme l'immortalité, comme doit le faire l'animation due à l'Esprit Saint

14. On retrouve un développement analogue en IV, 33/4.

(*Spiritum autem sempiternus*, V, 12/2). Le Verbe avait prévenu l'homme-Adam des limites de sa nature (Gen., 2/17). Trompé, mais aussi par manque de foi dans le Verbe son conseiller, Adam, privé, à la suite du péché, de la présence exceptionnelle du Verbe, devait expérimentalement prendre conscience de ses limites, en commençant à les éprouver dans sa propre chair. Sa condition, déjà naturellement limitée, s'est trouvée ainsi diminuée de l'immortalité gracieuse que lui accordait sa communion avec le Verbe : « il fut vaincu et chassé du paradis », c'est-à-dire de l'immortalité (*expulsa est pristina vita quoniam non per Spiritum, sed per afflatum fuerat data*, V, 12/1).

Pour Irénée, cette expulsion signifiait qu'Adam, en vertu de l'animation propre à son souffle de vie, ne possédait pas une immortalité inhérente à sa nature.

Le Christ, Lui, de par sa filiation divine, est un être engendré directement de Dieu *(gennèma)* (*quod est ex Deo*, *quod est generatio*, V, 18/2). Il est né de la puissance vitale de l'Esprit Saint lui-même. C'est pourquoi « Il était saint et Fils de Dieu » *(sanctum est et filius Dei Patris)*. En lui, l'Adam originel, dans lequel il s'était inséré en vertu de sa filiation humaine en Marie, a trouvé un parachèvement vital (existentiel) qu'il n'avait jamais eu, pas même en Adam *(viventem et perfectum effecit hominem)*. Et maintenant à tous ceux qui, librement, unissent leur vie à la sienne, Il communique l'Esprit Saint qui parachève leur vie originelle *(vivum perfecerunt hominem)*.

Cette différence entre la condition du premier Adam et celle du second, nous la trouvons nettement réaffirmée en V, 12/2 :

> Mais, dit l'Apôtre à l'adresse des hommes que nous sommes, ce qui apparaît d'abord ce n'est pas le spirituel, mais d'abord le psychique, puis le spirituel » (1re Cor., 15/46). C'est une question de logique *(secundum rationem)*. Car il fallait que l'homme fût d'abord modelé, qu'après avoir été modelé, il reçût une âme /vivante/, et qu'ensuite seulement il reçût la communion de l'Esprit. C'est pourquoi aussi « le premier Adam a été fait âme vivante, mais le second Adam a été fait Esprit vivifiant » (1re Cor., 15/45). De même donc que celui qui avait été fait âme vivante, en inclinant vers le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien et en recevant l'Esprit vivifiant, retrouvera la vie. (V, 12/2) [22]

15. A. Verrièle a bien vu et souligné la position d'Irénée sur la différence de la condition religieuse de l'homme en Adam et dans le Christ. Il l'énonce plusieurs fois :

Nous avons ajouté l'adjectif « vivante » dans la phrase : « qu'après avoir été modelé, il reçut une âme *vivante.* » L'explication d'Irénée impose cet ajout. Pour appuyer son affirmation ne cite-t-il pas le verset de 1re Cor. 15/45 : « C'est pourquoi /Paul s'exprime/ ainsi : le premier homme a été fait âme *vivante.* »

L'Évêque de Lyon appuie encore dans le même sens au paragraphe suivant :

> [...] Qu'est-ce donc qui était mort ? De toute évidence la substance de la chair, qui avait perdu le souffle de vie *(afflatus vitae* et non *Spiritum Sanctum)* et était devenue sans souffle et morte. C'est elle que le Seigneur est venu rendre à la vie, afin que, comme nous mourons tous en Adam parce que « psychiques », nous vivions tous dans le Christ parce que « spirituels », après avoir rejeté, non l'ouvrage modelé par Dieu, mais les convoitises de la chair et avoir reçu l'Esprit Saint.
> (V, 12/3, à rapprocher de III, 22/3 cité ci-dessous)

« C'était (pour Irénée) une vie spirituelle tellement initiale et instable, tellement préordonnée aux progrès futurs, qu'elle n'apparaît plus, dans le plan divin, que l'ébauche et l'annonce de ce don supérieur de l'Esprit, à communiquer plus tard par le Verbe incarné, le second Adam. » (*R.S.R.* année 34, p. 496; cf. aussi p. 506.) Mais précisément, au sujet de ce passage V, 12/2, il n'ose suivre la position de l'Évêque de Lyon :
« Pour notre part, c'est ce dernier point que nous voulons ici mettre en relief, il ne peut être question d'adopter au sens matériel cette vue du saint Évêque, admettant une si substantielle différence entre la vie spirituelle du paradis et la nôtre. Irénée dévie quelque peu de la pensée de l'Apôtre. » (Article cité, p. 521.) Paul, explique-t-il à la page suivante, entendait opposer l'homme en sa nature considérée du fait simplement de sa création, à l'homme-Christ rempli de l'Esprit Saint [...] en le [l'homme] considérant à part de cet esprit de sainteté, surajouté à sa nature. Irénée au contraire, applique à l'Adam réel et historique, comme sa définition intégrale, l' « *animalis homo factus in animam viventem* ». (*Ibid.*, p. 521-522.) [...] « On maintiendra donc, à l'encontre d'Irénée, qu'Adam était bien sanctifié par le don de l'Esprit Saint. » *(Ibid.*, p. 522.)
Nous nous permettons de répondre en rappelant les points suivants :
1) L'autorité d'Irénée ne vaut-elle pas celles des commentateurs ultérieurs ?
2) A.-M. DUBARLE, dans son livre *Le péché originel dans l'Écriture*, en faisant l'exégèse de 1re Cor., 15, retrouve pratiquement la position d'Irénée. (*Op. cit.*, p. 121 à 171.)
3) Irénée donne son commentaire comme allant de soi : « *secundum rationem* », dit-il. Car il n'y a qu'une seule vie divine, celle de Dieu. Dieu ne peut créer une vie divine distincte de la sienne et qui serait « *poièma* ». La vie divine ne peut être que communiquée par Dieu et non créée.

> *Quod est ex Deo, quod est generatio... quod est conditionis, quod est factum :* aux uns, en rapport avec leur création, il donne l'esprit appartenant à la création (souffle de vie), esprit qui est « chose faite » *(pepoièmenon);* aux autres, en rapport avec leur adoption, Il donne l'Esprit provenant du Père, Esprit qui est la progéniture de Celui-ci. (V, 18/2.)

La raison de cette différence entre la condition d'Adam et celle donnée à tout homme dans le Christ, Irénée nous l'a donnée dans le très beau chapitre IV, 38/4, cité p. 229. Car Dieu n'était pas impuissant ou indigent dans la communication de ses dons. C'était l'homme qui se trouvait encore dans l'impuissance de recevoir et de garder le don de Dieu :

> ... Nous étions incapables de porter la puissance de la divinité.
> (IV, 38/4)

Mais cette impuissance – il faut ici le redire – n'est pas, pour l'Évêque des Gaules, une situation « négative ». Replacée dans le contexte de la pédagogie de Dieu – ce contexte qui sous-tend toutes les affirmations d'Irénée sur la condition originelle de l'homme – elle souligne la volonté du Créateur de faire surgir dans l'existence un homme qui soit authentiquement lui-même, appelé à s'ouvrir progressivement et pleinement, par la connaissance et la liberté, à une véritable alliance avec son Créateur et Père. Cette véritable alliance, l'homme la vivra dans l'Esprit Saint donné par le Christ. Pour le moment, il lui faut s'y préparer dans la fidélité au Verbe, son Guide et son Modèle.

C'est pourquoi Irénée voit, dans la condition originelle d'Adam, le « type » de celle qui sera la sienne dans le Christ :

> Paul appelle Adam lui-même « la figure de Celui qui doit venir » (*typus futuri*, Rom., 5/14), car le Verbe artisan de toutes choses avait ébauché à l'avance ce qui s'accomplirait en Lui-même, l'économie d'Incarnation concernant le Fils de Dieu : Dieu formant d'abord l'homme psychique *(praeformante Deo primum animalem hominem)* dans le dessein évident de le sauver par l'Homme spirituel *(videlicet uti ab spiritali salvaretur)*. (III, 22/3)

On exprimerait bien la pensée de l'Évêque de Lyon en disant que la condition originelle était un « statut d'amitié » par rapport aux statuts d'adoption et de filiation auxquels l'homme est appelé dans le Christ. Adam bénéficiait de la présence du Verbe. Cette présence, dans la mesure où elle aurait été acceptée librement, lui aurait accordé à lui et à ses descendants de perdurer dans l'immortalité jusqu'à la venue du Verbe fait chair, en qui tous doivent obtenir la glorification (cf. IV, 38/3-4, cité p. 194).

C) Le caractère « sanctifiant » et « dynamique » de la condition originelle

Pour conclure à cette recherche sur la pensée d'Irénée touchant la condition originelle de l'homme, il nous reste à répondre à une question : quelles caractéristiques essentielles attribuait-il à celle-ci ? Sa réponse va permettre de cerner ce que l'enseignement apostolique considérait comme capital dans sa vision sur les débuts de la promotion humaine.

Deux termes, nous semble-t-il, spécifient au mieux la position du grand Évêque dans la description et la réflexion qu'il nous livre sur ce sujet : sainteté et dynamisme. Mais ces deux termes supposent qu'on les prenne dans leur vraie signification.

1) LA SAINTETÉ DE LA CONDITION ORIGINELLE.

La « sainteté » nous renvoie à un texte d'Irénée très utilisé, mais non moins diversement interprété :

> Puisque cette robe que j'avais reçue de l'Esprit de Sainteté *(ab Spiritu sanctitatis stola)*, je l'ai perdue par ma désobéissance, je reconnais maintenant que je mérite un tel vêtement [celui fait avec des feuilles de figuier]. (III, 23/5)

Ce texte, si on le traduit bien, peut exprimer excellemment le premier aspect fondamental de la condition originelle, tel qu'il ressort de l'enseignement irénéen; car son sens, évidemment, dépend de la traduction qu'on en fait. Il pourrait, en effet, se traduire : « *par la robe de sainteté que j'ai reçue de l'Esprit* ». Et l'on ne s'est pas fait faute de l'utiliser largement dans ce sens pour y lire une participation d'Adam à la grâce sanctifiante [16]. Nous pensons avoir prouvé au Lecteur qu'une telle traduction ne correspond pas à la pensée d'Irénée.

Ce que l'Évêque de Lyon veut mettre en relief par cette image évangélique, c'est à la fois l'intégrité d'Adam, sa première et merveilleuse conformité au vouloir créateur, et l'action de l'Esprit, dans cet acte créateur, cet Esprit qui est à l'origine de l'homme comme souffle de vie humaine, mais qui est en même temps pour lui Esprit de sainteté, car la sainteté, au sens biblique auquel se réfère Irénée, c'est précisément la conformité entre les vues du Créateur au sujet de la promotion

16. Cf. BARTMANN, *op. cit.*, p. 315, § « Les Pères ».

de sa créature et leur réalisation progressive dans l'homme et dans l'ensemble de la création. Irénée écrit ici dans la langue de la Sagesse qui lui est familière : « Toi qui, par ta Sagesse, a formé l'homme [...] pour gouverner le monde en sainteté et en justice » (Sag., 9/1-4). Cette sainteté d'origine n'est pas encore celle que parachèvera le Christ. Mais elle est déjà sainteté par la vérité qu'exprime alors la relation d'Adam à Dieu. Cette sainteté, c'est la conformité au souffle vital de l'Esprit, cette conformité qui s'exprimait en innocence, et que symbolisait la nudité originelle. Un passage de l'*Epideixis* exprime fort bien cette sainteté originelle : « ... car ils étaient alors dans un état d'intégrité, conservant leur nature propre, parce que /le souffle/ qui avait été soufflé sur la chair façonnée était un souffle de vie » (*Epid.*, 14) A remettre la citation III, 23/5 dans ce contexte, son sens est le suivant :

> En fait Adam témoigne bien de son repentir par la ceinture de feuilles de figuier dont il se couvre [...]. Il voulut se faire un vêtement accordé à sa désobéissance [...], réprimant l'ardeur pétulante de sa chair (car il avait perdu sa nature et sa sensibilité enfantines et il en était venu à la pensée du mal), il s'entoura, lui et son épouse, d'un frein de continence, vivant désormais dans la crainte de Dieu et dans l'attente de sa venue, comme s'il voulait dire : « puisque cette robe que j'avais reçue de l'Esprit de sainteté, je l'ai perdue par ma désobéissance, je reconnais maintenant que je mérite un tel vêtement ». (III, 23/5)

La condition originelle de l'homme est une authentique réussite. Elle est « sainte », parce qu'elle est l'œuvre de Dieu, mais aussi parce que l'homme l'accueille d'abord dans sa vérité qui est maintien de la relation. C'est de cette relation que dépendra sa valeur et sa grandeur définitives, celles que Dieu lui destine.

C'est donc dans une conformité de vue, qui est fidélité de l'homme à Dieu, que s'exprime la sainteté primitive, originelle. C'est dire qu'elle est en même temps dynamisme.

2) LE DYNAMISME DE LA CONDITION ORIGINELLE.

Si l'homme, en effet, est originellement « en relation » avec son Créateur et Père, il est engagé, par le fait même, dans une vocation qui le conduira, par étapes, de la vie terrestre à la vie divine dans le Christ.

La condition originelle humaine ne peut être statique : elle n'est pas un « statu quo ». Elle ne peut être, pour la Tradition des

deux premiers siècles, que le départ d'une progression vers Dieu. Théophile d'Antioche parlait d'un « principe de progrès » (*Ad Aut.*, II, 26) reçu à l'origine par Adam. Irénée emploie le même terme de progrès uni à celui de croissance :

> C'est précisément en ceci que Dieu diffère de l'homme : Dieu fait tandis que l'homme est fait. Celui qui fait est toujours le même, tandis que ce qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité. Dieu donne ses bienfaits tandis que l'homme les reçoit [...]. L'homme reçoit progrès et croissance vers Dieu. Car autant Dieu est toujours le même, autant l'homme se trouvant en Dieu progressera toujours vers Dieu. (IV, 11/2)

On l'aura noté, ce progrès, cette croissance sont dons de Dieu. Ils sont en même temps liés à la réponse libre de l'homme à la pédagogie divine. C'est pourquoi ce progrès, cette croissance, cette dynamique s'expriment dans une « promotion » selon la formulation très heureuse d'Irénée.

C'est peut-être ici qu'on saisit sur le vif la différence de position entre les théories gnostiques et l'enseignement de la Révélation que traduit si fortement la catéchèse primitive. Autant les gnoses se situent au plan philosophique, et tentent une description et une explication de la condition originelle au niveau de la nature de l'homme, autant la catéchèse de la jeune Église nous découvre le début d'une Histoire Sainte. Celle-ci se vit par l'homme au niveau existentiel d'une relation, d'une vocation. Elle se vit par conséquent dans la liberté répondant à la pédagogie de Dieu éduquant sa créature humaine pour l'amener à la communion aimante pleine et totale avec Lui.

Est-il besoin de souligner que cet éclairage rejoint, en le complétant, celui sur la Création *ex nihilo*. C'est bien l'un des mérites d'Irénée d'apporter, face aux différentes théories gnostiques, la forte unité doctrinale de la jeune Tradition sur les différents aspects du Mystère de la Création et de la condition originelle de l'homme.

II. La faute originelle ou la crise de croissance de l'homme

Ce sont donc des débuts modestes, mais tout chargés de promesses que vit Adam en Eden.

Malheureusement, cette harmonie originelle, l'homme va la rompre par sa désobéissance. Cette rupture de la relation entre la créature humaine et son Créateur, Irénée nous la décrit, comme la phase précédente, dans le cadre littéraire et avec la discrétion de l'Écriture. Nous allons le suivre dans l'utilisation qu'il fait des données bibliques, et nous tenterons ensuite, à la lumière de ses propres explications, l'analyse de la faute originelle.

A) Les données du récit biblique

1) L'IMAGE DES DEUX ARBRES.

Pour illustrer l'obéissance, et par là même le libre choix auquel Dieu conviait le premier couple humain, l'Écriture emploie l'image des deux Arbres : celui de la vie, et celui de la connaissance du bien et du mal. Adam et Ève pouvaient manger du fruit de l'Arbre de vie; mais à celui de l'Arbre de la connaissance, ils ne pouvaient toucher sous peine de mort. Il n'est pas sans intérêt de savoir quelle interprétation donnait Irénée de cette image biblique.

Il nous la fournit dans un passage du Livre V :

> Il faut nous réfugier auprès de l'Église, nous allaiter de son sein et nous nourrir des Écritures du Seigneur. Car l'Église a été plantée comme un paradis dans le monde. « Tu mangeras donc du fruit de tous les arbres du paradis », dit l'Esprit de Dieu. Ce qui veut dire : mange de toute Écriture du Seigneur; mais ne goûte pas à l'orgueil et n'aie nul contact avec la dissension des hérétiques. Car eux-mêmes avouent posséder « la science du bien et du mal », et ils lancent leurs pensées au-dessus du Dieu qui les a créés. Ils élèvent ainsi leurs pensées au-delà de la mesure permise. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « N'ayez pas des pensées plus élevées qu'il ne convient, mais que vos pensées soient empreintes de modération » (Rom., 12/3), de peur que, goûtant à leur gnose orgueilleuse, nous ne soyons expulsés du PARADIS DE VIE. Car c'est en celui-ci que le Seigneur introduit CEUX QUI OBÉISSENT À SA PRÉDICATION. (V, 20/2)

La formulation de l'Évêque est significative, car elle met en parallèle l'Église et le paradis, et souligne, de cette manière, que l'homme demeure toujours appelé à la même attitude d'obéissance et de choix que Dieu lui demandait à l'origine. Ce « jardin » avec tous les arbres desquels Adam pouvait manger les fruits c'est maintenant l'Église qui

> a été plantée comme un paradis dans le monde. (V, 20/2)

Et les fruits, précise Irénée, sont « toute Écriture du Seigneur » :

> « Tu mangeras donc du fruit de tous les arbres du paradis », dit l'Esprit de Dieu. Ce qui veut dire : MANGE DE TOUTE ÉCRITURE DU SEIGNEUR. (V, 20/2)

Pour Adam et Ève, le Verbe était déjà pour eux le véritable Arbre de vie que symbolisait celui du jardin : leur relation avec Lui leur assurait l'immortalité. Maintenant, dans l'Église, c'est le Verbe incarné, car les Écritures rendent témoignage de Lui en qui se trouve la Vie :

> Vous scrutez les Écritures dans lesquelles vous croyez avoir la vie éternelle : ce sont elles qui me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. (Jn., 5/39-40 cité en IV, 10/1)

Ce refus de la vie, reste, en effet, la triste possibilité de l'homme. Adam et Ève l'ont formulé dès l'origine. Car Dieu offre la vie, mais ne l'impose pas. Sa magnanimité appelle de la créature humaine réponse libre et choix. C'est pourquoi, à côté de l'Arbre de vie, Dieu avait placé l'Arbre de la connaissance du bien et du mal. Cet Arbre, en lui-même, n'était pas mauvais, précise Irénée; il faisait partie de la création qui est bonne, puisqu'elle sort tout entière des « Mains » du Créateur. Mais cet Arbre, Dieu l'avait planté comme une invitation à la vérité d'attitude dans l'obéissance [17], comme l'appel au choix nécessaire entre vivre avec Dieu ou vivre en dehors de Dieu. Ce n'est pas, confirme encore l'Évêque, le fruit de l'Arbre qui donne la mort, c'est la désobéissance que manifeste la manducation, cette substitution de la volonté personnelle à celle de Dieu, ce désir de sortir de l'obédience divine :

> Car, avec l'aliment, c'est la mort qu'ils attirèrent sur eux, parce qu'ils mangeaient en désobéissant, et que la désobéissance à Dieu entraîne la mort. (V, 23/1)

Cet Arbre de la connaissance est toujours planté dans l'Église, et le péché de la manducation s'y perpétue par la Gnose. Ses adeptes, comme les pharisiens et les scribes, scrutent les Écritures, mais sans

17. Nous employons volontiers ce terme biblique très riche. L'obéissance n'est pas négative ni aliénante. Dieu n'agit pas envers l'homme en despote qui l'asservit ou le traite en « chose ». Il lui offre, au contraire, de partager sa vie. L'obéissance de l'homme sera donc écoute de Dieu, marche sous son regard pour répondre à la pleine communion de vie à laquelle il l'appelle.

nul profit, car au lieu « d'obéir à la prédication du Seigneur », ils se targuent de posséder « la science du bien et du mal » (cf. V, 20/2, cité p. 238).

Cette image biblique des deux Arbres devait être largement utilisée par la catéchèse. Celle-ci devait y lire, comme le fait Irénée, la valeur et la grandeur de la liberté humaine. Nous pourrons le constater en suivant l'Évêque de Lyon dans son analyse de la faute originelle. Mais, auparavant, écoutons-le nous présenter l'instigateur de la faute : Satan.

2) SATAN ET SON RÔLE VIS-A-VIS DE L'HOMME.

Ce n'est pas le lieu d'aborder ici le problème de l'existence des anges et des démons dans l'œuvre irénéenne. L'Évêque des Gaules, fidèle à l'enseignement de l'Écriture et des Apôtres, ne met pas en doute leur existence. Il reproche même à certains de la nier. Mais, pour lui, il n'est pas inutile de le souligner, Satan est l'un des anges qui ont reçu de Dieu la responsabilité de veiller sur la terre, et plus particulièrement sur l'homme, dans son état d'enfance :

> Dans ce domaine [la terre], il y avait aussi à l'œuvre les serviteurs de ce Dieu (c'est-à-dire les anges) [...]. Cet emplacement [le paradis] était en la possession du chiliarque-intendant qui avait été constitué chef de ses co-serviteurs; les serviteurs étaient les anges, alors que le chiliarque-intendant /était/ l'archange. Ayant donc fait l'homme maître de la terre et de tout ce qui s'y /trouve/, en secret Il [Dieu] l'établit maître aussi de /ses/ serviteurs qui s'y /trouvent/. Cependant ceux-ci étaient dans leur état adulte, tandis que le maître, c'est-à-dire l'homme, était tout petit car il était enfant et il devait, en se développant, arriver à l'état adulte. (*Epid.*, 11 et 12)

Irénée ne parle pas, au sujet de Satan, d'une chute antérieure à la création de l'homme [18]. L'occasion de son apostasie serait l'homme et la responsabilité qu'il avait à son endroit. C'est du moins une affirmation renouvelée chez l'Évêque de Lyon, dans la ligne de l'indication que suggère la Sagesse (Sag., 2/24) que le motif de la faute aurait été la jalousie et l'envie :

> Ce commandement, l'homme ne l'observa pas, mais il désobéit à Dieu, ayant été égaré par l'ange qui, à cause de la jalousie et de l'envie

18. L'idée d'une chute des anges antérieure à la faute d'Adam est une idée éminemment gnostique. Elle est liée au mythe de la chute précosmique.

qu'il éprouvait à l'égard de l'homme, pour les nombreux dons que Dieu lui avait accordés, tout ensemble provoqua sa propre ruine et fit de l'homme un pécheur, en le persuadant de désobéir au commandement de Dieu. L'ANGE ÉTANT DEVENU, PAR UN MENSONGE, CHEF ET GUIDE DU PÉCHÉ, et lui-même fut chassé, pour s'être heurté à Dieu et il fit que l'homme fut précipité en dehors du jardin. (*Epid.*, 16)

Tel est donc le plan de celui qui jalonne notre vie : rendre les hommes incrédules au sujet de leur salut et blasphémateurs à l'égard de Dieu qui les a modelés. (IV, préf., 4)

Car CET ANGE FUT APOSTAT ET ENNEMI, DU JOUR OÙ IL JALOUSA LA PLASMATIO DE DIEU et entreprit de la rendre ennemie de Dieu *(Ex tunc enim apostata est angelus hic et inimicus, ex quo zelavit plasma Dei et inimicum illum facere agressus est)*. (IV, 40/3)

Et comme son apostasie avait été mise à jour par le moyen de l'homme et que l'homme avait été LA PIERRE DE TOUCHE de ses dispositions intimes, il se dressa de plus en plus violemment contre l'homme, envieux qu'il était de la vie de celui-ci et résolu à l'enfermer sous sa puissance apostate. (V, 24/4)

Irénée, toujours très proche de la discrétion biblique, ne glose pas sur cette jalousie. Satan aurait-il deviné que l'homme, malgré l'humilité de sa condition originelle comparée à celle des anges, était néanmoins au centre de la création, et qu'il était appelé aux plus hautes destinées ? Aurait-il pressenti que celui-ci, dans la Personne du Christ, serait un jour son Roi ? L'Évêque ne sent pas le besoin d'élucider le mystère que l'Écriture elle-même ne nous dévoile pas.

Mais ce qu'il nous dit, c'est que les anges-tuteurs, devenus démons, ont conservé leur mission et sont restés les précepteurs de l'homme mineur, jusqu'au moment où, dans la Personne de Jésus, les rôles ont été inversés : le Christ, l'homme « adulte » *(teleios)* devenant le maître de ces tuteurs. Cette conception pourrait bien être dans le prolongement direct de la pensée de Jean et de Paul. Celui-ci, dans sa Lettre aux Galates, précise que l'humanité, jusqu'au Christ, a été sous l'esclavage des esprits célestes. Car, cette charge de tuteurs, ces esprits l'ont transformée en tyrannie par un abus d'autorité :

Aussi longtemps qu'il est enfant, l'héritier quoique propriétaire de tous les biens, ne diffère en rien d'un esclave. Il est sous le régime des tuteurs et des intendants jusqu'à la date fixée par son père. Nous aussi,

durant notre enfance, nous étions asservis aux esprits célestes [19].
(Gal., 4/1-3)

Une chose est certaine : c'est l'ange et non l'homme qui fut l'instigateur de la faute qui bouleversa la création tout entière :

> Il est celui qui a séduit l'homme et l'a fait pécher [...]. Il est le principe de l'apostasie, c'est-à-dire de la séparation *(qui princeps apostasiae est principi abscessionis)*. (III, 23/3)

L'homme fut son champ d'action. Il fut l'objet de la séduction par laquelle Satan fit de lui un pécheur :

> Il l'a fait apparaître comme transgresseur, l'ayant pris pour premier terrain de son apostasie *(eum transgressorem ostendit, initium et materiam apostasiae suae habens hominem)*. (III, 23/8)

Telles sont donc les données de l'Écriture et les premiers enseignements qu'Irénée retire du récit biblique. Mais il va plus loin dans l'explicitation des textes et poursuit une analyse de la faute originelle où nous pouvons maintenant le suivre.

B) L'analyse irénéenne de la faute originelle

Irénée conduit sa réflexion à trois niveaux :
celui de la tentation
celui de la gravité de la faute pour l'homme
celui de la réponse de Dieu à cette faute.

19. L'histoire semble donner confirmation à cette vue scripturaire, reprise par la catéchèse apostolique. Les preuves, venant de toutes parts, aussi bien de l'Écriture que de multiples relations païennes, sont trop nombreuses pour être décemment mises en doute. Elles font mention d'une intervention plus tangible et plus active des démons dans la vie des hommes avant le Christ. Personne ne pourra non plus le nier, à lire l'Évangile de Jean, par exemple, la vie publique du Sauveur (l'Homme adulte ou *teleios*) a pris l'aspect d'un affrontement avec la puissance démoniaque. Au Golgotha, celle-ci crut un instant qu'elle allait conserver son hégémonie et sa tyrannie. La Résurrection devait marquer le début de son déclin. Son emprise reste forte encore et très voyante, d'après la littérature chrétienne, dans les premiers siècles après le Christ; elle est restée importante et tangible chez tous les peuples non encore atteints par le christianisme. Depuis elle est devenue moins visible, au point de donner le change sur la réalité même des démons. Mais la néfaste virulence de son action ne s'en affirme que plus insidieusement dans l'Église même et dans le monde.

1) LA TENTATION DE L'AUTONOMIE.

L'homme, bien qu'enfant encore, se trouvait doté d'un bien inestimable par rapport à toute autre créature terrestre : sa liberté. Elle le plaçait, au cœur de la création, dans une situation privilégiée, en lui assurant la maîtrise de sa destinée. L'Évêque des Gaules insiste sur ce don fondamental qui fait la grandeur de l'homme, cette liberté par laquelle Dieu le consacre son « partenaire », malgré la distance infinie qui sépare le Créateur de sa créature.

> Il était libre et maître de sa destinée, ayant été fait par Dieu pour avoir autorité sur tous les /êtres/ qui seraient sur la terre. (*Epid.*, 11)

> Dieu l'a fait libre, ayant le pouvoir de choisir sa destinée tout comme son âme à soi, pour user du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint [...]. Il a mis dans l'homme le pouvoir du choix, comme Il l'avait déjà fait pour les anges, car, ceux-ci sont raisonnables. (IV, 37/1)

Mais – nous l'avons vu – c'est dans l'obéissance (l'obédience) à Dieu que l'homme devait vivre sa liberté. Il ne pouvait se construire et s'engager dans la promotion à laquelle il était destiné, qu'en conformité de volonté avec son Créateur, en écoutant sa Parole, c'est-à-dire le Verbe Lui-même qu'Il lui avait donné comme conseiller. L'autonomie pouvait paraître plus séduisante, et surtout plus immédiate dans sa réalisation. Elle n'était pas la voie qui mène à la vie. Dieu avait prévenu le premier couple :

> pour ce qui est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, vous n'en mangerez pas; car le jour où vous en mangerez, vous mourrez. (Gen., 3/3, cité V, 23/1; *Epid.*, 15)

C'est alors qu'intervint Satan. C'est sous le prétexte de l'immortalité que le Démon séduisit l'homme (lire ses témoignages : III, 23/1; III, 23/5; IV, préf., 4, cités p. 203-204).

Cette immortalité que le Créateur avait offerte à Adam et Ève comme fruit de leur obéissance au Verbe, Satan la leur présenta comme pouvant être inhérente à la nature humaine :

> Ayant ainsi appris de la femme l'ordre de Dieu, le diable usa de fourberie et la trompa par un second mensonge en disant : « pas du tout! Vous ne mourrez pas. Mais Dieu sait que le jour où vous en

mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux ». (Gen., 3/4)[20]

C'était l'illusion![21] Adam et Ève désobéirent et firent aussitôt l'expérience tragique de la rupture et de la solitude.

Le texte sacré nous révèle ces deux constantes du péché, et Irénée s'en tient à cette révélation. On ne trouve pas chez lui, en effet, cette recherche curieuse pour savoir quel péché précis les symboles de l'Écriture laissent supposer. Cette curiosité n'est pas dans la ligne de la Révélation. Celle-ci nous découvre, au contraire, ce qui est à la racine du péché, de tout péché, et par conséquent de ce premier qu'on a nommé « péché originel ».

De la part de la créature, le péché représente d'abord et foncièrement un vouloir d'autonomie. L'homme entend décider, à sa propre lumière, de sa destinée. Cette ambition le mène à un refus de Dieu, ou plutôt, au refus de rester dans son obédience. Irénée traduit ce fait par deux termes qui sont à prendre dans leur force étymologique : désobéissance et apostasie. Les deux vocables marquent une volonté de rupture. L'Évêque de Lyon y voit la note essentielle du péché. Il suit en cela l'Écriture qui envisage généralement le péché sous l'angle qu'on pourrait appeler « objectif », c'est-à-dire le péché dans ce qu'il représente objectivement : une coupure de relation. C'est en ce sens qu'Irénée enseigne

20. Dans le 1er Samuel 14/27 et 29, pour souligner que Jonathan exténué avait repris des forces en mangeant du miel, l'Écriture dit « ses yeux s'ouvrirent, ou s'éclaircirent », ou « j'ai les yeux plus clairs pour avoir goûté ce peu de miel ». L'expression de la Genèse : « vos yeux s'ouvriront » entendait donc signifier : vous trouverez une force nouvelle. Le verbe hébreu employé ici est même plus fort : c'est celui qui est utilisé pour annoncer qu'un aveugle a retrouvé la vue. La formule voulait ainsi énoncer que nos premiers parents devaient s'ouvrir à la force d'un monde différent du leur et qui ne pouvait être autre que le monde divin avec sa vie immortelle. La suite le confirme : « vous serez comme des dieux », insinue le démon.

21. Cette illusion, à la vérité, était loin d'être un enfantillage. Il suffit de suivre l'évolution de la pensée humaine, face au problème de cette immortalité, pour comprendre que, si les plus grands penseurs et les plus grands philosophes se sont trompés sur lui, c'est que la solution exige une humble soumission à la Révélation divine, spécialement à celle de la notion de l'universelle création *ex nihilo*. Si l'homme, par orgueil, se prend pour centre du monde, il est naturellement porté à croire que, par son intelligence, il est non seulement supérieur à toutes les natures matérielles, mais qu'il est même semblable à Dieu. Il identifie son immortalité naturelle, par rapport aux corps matériels, à l'incorruptibilité divine.
On le sait, cette recherche de l'immortalité ou du moyen capable de conserver la jeunesse et la vie, a hanté les pensées antiques. (Voir *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, par E. Dhorme, chap. II, « Le divin ».)

– que par le péché, nous sommes dans l'apostasie (III, 8/2; V, 1/1; V, 2/1; V, 21/3);
– que c'est de l'apostasie que le Christ nous a sauvés (III, 5/3; V, 22/1);
– que l'enfer est le sort réservé aux apostats (V, 26/2; 27/2-28/4);
– que l'antéchrist récapitulera l'apostasie (V, 25/1-28/2-29/2);
– que Satan est par définition « l'apostat » (V, 21/2); « l'esclave apostat » (III, 8/2) « le prince de l'apostasie » (III, 23/3) car

> son pouvoir consiste dans la transgression et l'apostasie, et c'est précisément par celles-ci qu'il avait entraîné l'homme. (V, 21/3)

Autre signe non équivoque de sa pensée : Irénée, pour parler du péché, emploie des verbes qui désignent explicitement un état de rupture. Le terme même d'apostasie est d'ailleurs souvent traduit par « *abscessio* [22] ».

Mais la rupture conduit elle-même à la solitude. L'homme est désormais « seul ». L'Évêque de Lyon souligne cette conséquence aux trois plans qu'indique l'Écriture : Dieu, la terre, les autres.
– L'homme perd l'appui de Dieu, et il en fait l'expérience par la dissolution progressive de son corps qui le mène vers la mort.
– La terre elle-même, son milieu maternel et nourricier lui devient hostile; originellement mère et berceau pour l'homme, elle va devenir pour lui son sépulcre.
– La division naîtra au sein de sa famille, poussant jusqu'au meurtre :

> Lorsqu'il se fut séparé de Dieu, l'homme en vint à un tel degré de sauvagerie qu'il considéra comme ennemis jusqu'à ceux de sa parenté et qu'il se précipita sans la moindre crainte dans toute espèce de désordre, de meurtre et de cupidité. (V, 24/2)

Cependant, le péché d'Adam n'est pas le péché de l'ange. Irénée tient à souligner cette différence.

22. A titre d'exemples, retranscrivons quelques textes :

> Ève avait été séduite par le discours d'un ange, de manière à se soustraire à Dieu en transgressant sa Parole (V, 19/1).
>
> Par le péché, les hommes sont étrangers à Dieu (*abalienati :* exclus de Lui) (III, 10/1).
>
> Afin que l'homme qui s'en était allé hors de Dieu *(qui extra Deum abierat)* fut remis en grâce avec Dieu *(adscriberet Deo)* (III, 10/2).
>
> Le démon avait « séparé » de Dieu les pensées des hommes *(abscedere fecerat sententiam eorum a Deo)* (III, 8/2).

2) LES LIMITES DU PÉCHÉ D'ORIGINE.

Adam ne voulait pas directement l'apostasie, mais l'autonomie. Celle-ci, il est vrai, aurait constitué une véritable apostasie si le premier homme avait eu une vue parfaitement claire de la réalité. Or, encore « inachevé » et dupé par Satan,

> il avait accueilli la désobéissance par inadvertance et non par malice, (IV, 40/3)

précise l'Évêque. Et il ajoute que, si d'autres, après Adam, et à l'exemple de Caïn

> persévèrent sans pénitence et sans regret dans les œuvres de mort, (III, 23/3) [...], le cas d'Adam ne comporte rien de tel : il est même tout à l'opposé. (III, 23/5)

En effet, humblement, Adam s'est repenti, ne s'obstinant pas dans une attitude de rupture qui aurait été irrémiscible, tant pour lui que pour l'ensemble de l'humanité. Irénée insiste sur ce repentir :

> En fait, Adam témoigne bien de son repentir par la ceinture de feuilles de figuier dont il se couvre (Gen., 3/7) [...] Il voulut se faire un vêtement accordé à sa désobéissance, terrifié qu'il était par la crainte de Dieu [...] Et ce vêtement, il l'eût toujours gardé, pour s'humilier lui-même, si le Seigneur, qui est miséricordieux, ne l'avait revêtu de « tuniques de peaux » (Gen., 3/21) à la place de ses feuilles de figuier. (III, 23/5)

Le vrai coupable, c'est le tentateur qui, lui, était « adulte » (*Epid.*, 12). C'est pourquoi, note l'Évêque :

> Toute la malédiction retomba sur le serpent qui les avait séduits. (III, 23/3)

> C'est pourquoi aussi, Dieu retrancha de sa société celui qui, de son propre mouvement, avait secrètement semé l'ivraie, c'est-à-dire introduit la transgression; mais Il eut pitié de l'homme QUI AVAIT ACCUEILLI LA DÉSOBÉISSANCE PAR INADVERTANCE ET NON PAR MALICE, et Il retourna, contre l'auteur de l'inimitié, l'inimitié que celui-ci avait voulu fomenter contre lui : cette inimitié fomentée contre lui, Il l'écarta de Lui-même, pour la retourner et la rejeter contre le serpent. (IV, 40/3)

Mais à l'égard de l'homme coupable, Dieu manifeste une attitude opposée. Irénée nous donne sur cette réponse de Dieu à la faute

de l'homme un enseignement clair et réconfortant qui constitue le troisième éclairage qu'il projette sur le mystère de la faute originelle.

3) LA RÉPONSE PÉDAGOGIQUE ET MÉDICINALE DE DIEU A LA FAUTE DE L'HOMME.

La mort devait tout défigurer et tout désorganiser pour le premier couple. Elle étendit son emprise sur les premiers êtres humains, avec ses signes précurseurs que sont le dégoût, la tristesse, la souffrance et la maladie.

Les gnoses ont présenté cet arrêt de mort comme la punition-vengeance d'un Dieu jaloux. Irénée s'élève contre cette interprétation, qu'il taxe même d'« audace » (III, 23/6), car, pour lui, cette sentence de Dieu, loin d'être une vengeance à l'égard de l'homme, lui apporte une lumière sur la vérité de sa nature et un remède aux conséquences désastreuses surgies de l'abus de sa liberté.

a) *La mort éclaire l'homme sur la vérité de sa nature.*

Soutenir que la mort est une vengeance de Dieu mutilant la nature humaine, c'est méconnaître, affirme l'Évêque de Lyon, la condition du statut originel de l'homme.

Nous l'avons déjà entendu rappeler que l'homme, même avant sa faute, était de nature mortelle :

> Comment seras-tu immortel, alors que c'est dans une nature mortelle que tu n'as pas obéi à ton Créateur ? (IV, 39/2)

Il nous a montré aussi que son immortalité était liée à la fidélité de sa communion au Verbe (*Epid.*, 15). Car l'homme n'était alors qu'au départ de cette promotion que Dieu lui laissait espérer. Sa faute fut de vouloir devancer le plan de Dieu, et en ne comptant que sur ses propres forces :

> Outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme qui vient à peine d'être créé. (IV, 38/4)
>
> Comment seras-tu dieu, d'ailleurs, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu achevé alors que tu viens à peine d'être créé ? (IV, 39/2)

Aussi bien, n'est-ce pas Dieu qui punit, mais l'homme qui se coupe de son Créateur et, par là-même, de sa possibilité d'achèvement :

> Si, au contraire, tu lui résistes et si tu fuis ses Mains, la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'as pas obéi, non en Lui qui t'a appelé. (IV, 39/3)

Dieu ne fait que prendre acte de la décision et du choix de sa créature. Puisque l'homme refuse « la foi et la soumission » au Verbe (IV, 39/2) pour lui préférer la voie de l'expérience personnelle, Dieu ne peut, par respect pour sa liberté, que le laisser faire son expérience. Il s'éduquera par elle. Expérimentalement, il éprouvera dans sa chair qu'il est effectivement temporel, que sa nature est limitée dans le temps, et que Dieu seul est éternel. Expérimentalement encore, il découvrira que l'immortalité définitive n'est pas, et ne sera jamais un dû; qu'elle n'est pas une qualité inhérente à sa nature, mais le « fruit » de sa communion à Dieu. Expérimentalement enfin, il discernera ce qui, pour lui, est son vrai bien et son mal véritable. C'est donc ainsi désormais qu'il éduquera sa liberté, à travers les vicissitudes de l'épreuve :

> Si Dieu a permis notre dissolution dans la terre, n'est-ce pas précisément pour que, INSTRUITS DE TOUTES MANIÈRES [c'est-à-dire à la fois par la Parole de Dieu et par l'expérience], nous soyons dorénavant scrupuleusement attentifs en toutes choses, ne méconnaissant ni Dieu, ni nous-mêmes. (V, 2/3)
>
> Comment, en effet, l'homme aurait-il su que lui-même était faible et mortel par nature, tandis que Dieu était immortel et puissant, S'IL N'AVAIT REÇU L'EXPÉRIENCE DE L'UN ET DE L'AUTRE *(nisi id quod est in utroque didicisset experimento) ?* Car apprendre ses limites, en les supportant, n'était nullement un mal pour l'homme, c'était même plutôt un bien que de ne pas se méprendre sur sa nature. Par contre, s'élever contre Dieu et prétendre à une gloire propre [c'est-à-dire à une vie incorruptible propre], cela, en faisant de l'homme un ingrat, lui causait un grave préjudice, le dépossédant de la vérité en même temps que de son amour envers le Créateur. L'EXPÉRIENCE DE L'UN ET DE L'AUTRE *(utrorumque autem experientia)* a produit, en lui, la vraie connaissance de Dieu et de l'homme et a accru son amour pour Dieu. Or, là où il y a accroissement d'amour, une gloire plus abondante sera accordée par la puissance de Dieu à ceux qui l'aiment. (V, 3/1)
>
> Or le bien consiste à obéir à Dieu [...] c'est la vie de l'homme. De même désobéir à Dieu est le mal : c'est la mort de l'homme. Dieu ayant usé de longanimité, l'homme a donc connu et le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance, pour que l'œil de son intelligence,

AYANT ACQUIS L'EXPÉRIENCE DE L'UN ET DE L'AUTRE, FASSE CHOIX du bien avec discernement. (IV, 39/1)

Ainsi, pour Irénée, Dieu ne change pas face à sa créature qui se veut autonome. Il continue de vouloir sa promotion et la sauve de sa perte en convertissant sa faute en épreuve, pour lui permettre encore de « faire choix du bien avec discernement » (IV, 39/1). *L'épreuve n'est pas vengeance;* elle est, au contraire, *moyen d'éviter un plus grand mal.* La mort elle-même tend à ce but.

b) *La mort, remède à un plus grand mal.*

Le danger d'un mal plus grand pour l'homme n'était pas, en effet, imaginaire. L'exemple de Caïn le prouve :

Caïn a lui-même porté personnellement [et non pas Adam] la malédiction, parce que, de lui-même, il a « apporté » le « péché » sans éprouver aucune crainte de Dieu ni aucune confusion pour le meurtre de son frère. (III, 23/4)

Si Dieu avait maintenu le bénéfice de l'immortalité initialement prévue avant la faute, l'homme aveuglé aurait cru plus intensément à l'illusion luciférienne. Au lieu de s'amender, il se serait endurci jusqu'à tenter l'apostasie à l'exemple de Satan. Au plan simplement humain, l'étendue de la violence perpétrée par certains tyrans suffit à donner une idée de ce qui serait advenu de nations entières, et même de l'humanité, si leurs forfaits n'avaient pas trouvé un terme dans la mort de leurs auteurs. Dieu, dans sa bonté, a, par la mort, limité ces excès :

Ainsi ont-ils échappé à la malédiction de Dieu et à la perdition totale – sans pouvoir toutefois continuer à mépriser Dieu impunément. (III, 23/3)

La mort, certes, constituait pour le péché une justice immanente. Mais Dieu ne peut vouloir la mort de l'homme. Malgré sa faute, il veut son salut. C'est la position positive et courageuse défendue par l'Évêque de Lyon contre la Gnose :

Voilà pourquoi Dieu le chassa du Paradis et le transféra loin de l'arbre de vie – non que, par jalousie, Il lui refusât cet arbre de vie, comme certains ont l'audace de le soutenir – mais Il l'a fait par pitié, pour que l'homme ne demeurât pas éternellement transgresseur, pour que le péché dont il se trouvait grevé ne fût pas immortel, pour que le mal ne devînt pas sans fin et incurable. Il l'arrêta donc dans sa

> transgression interposant la mort et faisant cesser le péché, lui assignant un terme par la dissoultion de la chair qui se ferait dans la terre, afin que l'homme cessant quelque jour de « vivre de Dieu » (Rom., 6/10) et « mourant à ce péché » (Rom. 6/2), commençât de « vivre à Dieu ». (III, 23/6)

Car ce qui est en cause, c'est la manière même dont l'immortalité fut donnée à l'homme. Cette immortalité ne lui fut pas imposée. Et c'est bien parce qu'elle fut proposée et offerte à la liberté humaine que son refus par celle-ci ne pouvait appeler de la part de Dieu qu'une réponse médicinale. Sa magnanimité divine saurait attendre que l'homme retrouve, à travers son propre mal, l'amour miséricordieux de son Dieu :

> Telle a donc été la magnanimité de Dieu. Il a fait en sorte que l'Homme passe par tous les /degrés/ : d'abord qu'il reçoive la connaissance de sa façon d'agir, puis qu'il en vienne à la résurrection des morts et apprenne par expérience de quel mal il a été délivré, afin qu'il garde à l'égard du Seigneur une continuelle gratitude et que, doté par Lui de l'incorruptibilité, il Lui en témoigne d'autant plus d'amour, car « celui à qui l'on remet davantage aime davantage » (Lc., 7/42-43), afin encore que cet homme se connaisse lui-même comme étant faible et mortel; afin qu'il comprenne que Dieu est à ce point puissant et immortel qu'Il confère au mortel l'immortalité, au temporel l'éternité; afin qu'il comprenne aussi toutes les autres virtualités de Dieu, manifestées en Lui-même et qu'instruit par elles, il acquière le sens de la Grandeur de Dieu. (III, 20/2)

Bien plus, « en temps opportun » (IV, 11/1) cette magnanimité de Dieu saurait trouver dans l'Incarnation du Verbe la possibilité définitive de salut pour une humanité pénétrée par le péché de sa souche. C'est le troisième volet de l'enseignement qu'Irénée nous découvre sur la condition originelle, et que nous annoncions, en ouvrant ce chapitre, sous le titre : L'unité de tous les hommes dans les deux Adams.

III. L'unité de tous les hommes dans les deux Adams

Le troisième aspect qu'Irénée souligne dans les analyses qu'il nous livre sur la condition originelle porte sur la dimension communautaire du péché d'Adam.

A la conception de la Gnose qui cherche une solution au problème central du mal au niveau de chaque être individuel – d'où, par exemple, l'importance donnée par elle à la théorie de la métempsycose (cf. II, 34/1) – le « Défenseur du Dépôt » répond par un enseignement qui est dans le prolongement de la Bible, et particulièrement des prophètes. Dans la vision biblique, en effet, le mal, la souffrance ont une dimension communautaire. Elle est d'ailleurs liée à cette dimension communautaire fondamentale qui, dans l'Écriture, est inhérente à la conception anthropologique de l'homme.

Cette dimension communautaire trouve sa confirmation plénière dans le Christ et sa « Récapitulation ». Elle s'exprime dans le Nouveau Testament, et les successeurs immédiats des Apôtres la retiennent sans toutefois toujours la développer *ex professo* dans leurs écrits.

C'est précisément le cas d'Irénée. Nous n'avons pas, en effet, de lui un enseignement systématique sur cette question. Mais les nombreuses notations que nous avons de lui ne laissent aucun doute sur sa pensée en ce domaine. Un simple indice nous semble déjà particulièrement significatif : c'est ainsi qu'il parle presque toujours de l'Homme au singulier, comme s'il était unique, surtout quand il s'agit de décrire les étapes successives du salut prévu par Dieu en sa faveur. Ce n'est pas là, pour l'Évêque, habituelle figure de rhétorique, mais le rappel de l'unité vivante et organique que forment tous les hommes en vertu de leur communion vitale dans les deux Adams :

> Car Dieu s'est montré magnanime en présence de l'apostasie de l'Homme, et l'Homme, de son côté, a été instruit par elle selon la parole du prophète : ton apostasie t'instruira (Jér., 2/19). Ainsi, Dieu a-t-il fixé toutes choses à l'avance, en vue de l'achèvement de l'Homme et de la réalisation et de la manifestation de ses « économies », afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit « configurée à l'image de son Fils » (Rom., 8/29) et qu'un jour, enfin, l'Homme en vienne à être parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu.
> (IV, 37/7)

Comment Irénée traduit-il cette participation de l'humanité au péché d'origine ?

Nous relèverons d'abord les précisions qu'il nous fournit sur cette participation. Puis nous écouterons sa réponse au lourd problème qu'elle pose. Il ne sera pas inutile, enfin, de compléter ces vues

théologiques par les motivations anthropologiques qui, chez lui, sous-tendent l'unité de tous les hommes dans les deux Adams.

A) La participation de l'humanité au péché d'origine

Il faut rappeler ici quelques points forts de la vision chrétienne primitive sur l'origine de l'homme.

Avant la faute, l'homme connaissait déjà, naturellement, des limites tant physiques (il était mortel) que morales (il était sujet aux passions). L'immortalité dont il jouissait et qui devait l'épanouir, ne lui était pas inhérente : elle était liée à l'Arbre de vie, c'est-à-dire à la communion aimante au Verbe de vie.

Pour la première Tradition chrétienne, le péché n'a pas mutilé la nature humaine : elle est restée, après la faute, ce qu'elle était auparavant, à savoir limitée. Par contre, l'homme lui-même, exclu des perspectives d'immortalité, s'est trouvé dans l'impossibilité de pouvoir développer ses capacités, telle une plante faite pour le soleil, et qui serait soustraite à son milieu vital de lumière et de chaleur. Sa nature ne change pas, mais c'est sa situation dans le nouveau contexte vital qui lui interdit de se développer normalement.

1) LA PARTICIPATION AUX NIVEAUX PHYSIQUE ET PSYCHOLOGIQUE.

C'est d'abord aux niveaux physique et psychologique que se firent sentir les conséquences du péché de désobéissance. L'humanité a hérité du premier couple un statut vital altéré et même tronqué par la mort corporelle :

> Ève se fit désobéissante et devint pour elle et pour tout le genre humain, cause de mort [...] Adam était devenu le principe des morts *(initium morientium)*. (III, 22/4)

> Au commencement, en la personne des premiers hommes, nous avons tous été réduits en esclavage en devenant débiteurs de la mort. (IV, 22/1)

Avec la mort, c'est la souffrance, la maladie et tout le cortège de dégoût et de tristesse qui les accompagne :

> C'est par le péché de désobéissance que sont survenues les maladies humaines. (V, 15/2)

> /Le Christ/ faisait comprendre qu'Il était Lui-même la Voix de Dieu [le Verbe] par laquelle, sur la terre, l'homme avait reçu les comman-

dements : c'est pour les avoir transgressés qu'il était devenu pécheur, et la paralysie a été la conséquence des péchés. (V, 17/2)

Même l'acte spécifiquement vital de la génération, souligne Irénée, en fut affecté. Tel qu'il avait été conçu et tel qu'il reste toujours, il devait épanouir l'homme puisqu'il est l'expression de sa capacité créatrice. Par lui, l'homme augmente le nombre de ceux qui sont appelés à bénéficier des bienfaits divins. Grâce à l'enfant, il donne aussi à son temps et à son activité une valeur supplémentaire. Pourtant, là aussi, la mort a marqué son emprise. De symbole de vie, la génération est devenue symbole de défaite. L'homme sait qu'il n'engendre plus pour la vie, mais pour la mort, à plus ou moins brève échéance. C'est la femme qui ressent plus particulièrement cette altération :

En réponse à sa transgression, l'homme s'est vu condamné à travailler la terre avec dégoût et peine, à manger son pain à la sueur de son front, à redevenir cette terre d'où il a été tiré. De même la femme a été condamnée au dégoût, aux peines, aux gémissements et aux tristesses de l'enfantement, à la servitude sous la dépendance de son mari. (III, 23/3; cf. *Epid.*, 17)

Et ce qui est vrai pour la vie physique, l'est aussi pour la vie morale. Car la mort, en étouffant notre épanouissement physique, a rendu, par voie de conséquence, notre épanouissement moral beaucoup plus difficile. A leur stade initial, les facultés morales innées de notre nature ne peuvent être différentes de celles que possédait Adam par nature. Mais leur développement se trouve sérieusement compromis par la perspective de la mort. Nous dégagerons plus loin [23] à la suite d'Irénée, les conséquences de cette situation : la liberté de choix (le libre arbitre) liée à la raison, reste pratiquement intacte; mais la mort fait perdre à l'homme la plus belle et la plus noble des libertés, celle que nous nommerons « liberté de grâce créatrice » et par laquelle il assume sa destinée future.

2) LA PARTICIPATION DE L'HUMANITÉ AU PÉCHÉ LUI-MÊME.

Mais le péché originel ne se réduit pas, pour l'Évêque de Lyon, à la seule transmission des suites physiques et psychologiques de la faute. Elle suppose aussi une participation réelle à la responsabilité du péché lui-même. Irénée tient à être très explicite sur ce point :

23. Au chapitre VI sur la Liberté.

> Le Christ fait voir ce Dieu même que nous avions offensé dans le premier Adam *(quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum)*, en n'accomplissant pas son commandement, et avec qui nous avons été réconciliés dans le second Adam, en devenant obéissants jusqu'à la mort, car nous étions les débiteurs de nul autre que de Celui dont nous avions transgressé le commandement à l'origine *(transgressi fueramus ab initio)*. (V, 16/3) [24]

Même affirmation au chapitre suivant :

> C'est précisément de Dieu que pour avoir transgressé son commandement, nous étions devenus les ennemis *(cujus et praeceptum transgredientes, inimici facti sunt)*. Et c'est pourquoi, dans les derniers temps, le Seigneur nous a rétablis dans l'amitié par le moyen de son Incarnation : devenu « médiateur de Dieu et des hommes » (1re Tim., 2/5), Il a fléchi en notre faveur son Père, contre qui nous avions péché *(in quem peccavimus)* et l'a consolé de notre désobéissance par son obéissance [...]. Notre Père [...] dont nous étions les débiteurs, pour avoir transgressé son commandement *(transgressi ejus praeceptum)*. Or, ce commandement avait été donné à l'homme par le Verbe (Gen., 3/8) [...] Celui-là même [le Verbe] contre qui nous avions péché au commencement, accordait ainsi, à la fin, la rémission des péchés *(Idem ille in quem peccaveramus in initio, remissionem peccatorum in fine donans)*. (V, 17/1)

L'*Epideixis* apporte encore une précision plus nette :

> Nous étions dans les chaînes du péché et destinés à naître à travers l'état de péché et à tomber sous l'empire de la mort. (*Epid.*, 37)

Une telle concordance d'affirmations laisse bien entendre que la première Tradition chrétienne prenait au sens littéral le verset, si souvent controversé dans la suite, de la Lettre aux Romains :

> Par un seul homme, en qui nous avons tous péché *(in quo omnes peccaverunt)*, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort [...] ainsi la mort a envahi tous les hommes. (Rom., 5/12)

24. On aura noté combien ce texte exprime très simplement mais magnifiquement notre *unité* dans les deux Adams : comme nous avions offensé Dieu dans le premier Adam, ainsi « dans le second Adam, nous sommes devenus obéissants jusqu'à la mort ».

Une telle participation pose naturellement un très lourd problème à la conscience humaine. Loin de l'éviter, Irénée l'aborde de front.

B) Le problème de la participation des hommes au péché d'origine

1) COMMENT LE POSE IRÉNÉE.

Les essais d'explication n'ont pas manqué au cours des siècles de chrétienté [25].

Irénée, pour sa part, ne l'esquive pas; au contraire, il le soulève très nettement au Livre III de l'*Adv. Haer.*, et lui donne même sa pleine dimension et son brûlant réalisme en traitant, dans les chapitres III, 23/3 à 23/8 de la justice ou de l'injustice de la condition humaine après le péché.

Il déploie nettement le procès sur le partage des responsabilités. Ce procès, c'est celui-là même dont parlait le chapitre 3 de la Genèse où l'écrivain sacré fait comparaître les acteurs impliqués dans le drame : le premier couple humain, Satan et Dieu.

L'Évêque de Lyon ne fait qu'évoquer rapidement les responsabilités mutuelles d'Adam et d'Ève (III, 23/3 et 5).

Il s'arrête au cas de Satan : c'est sur lui que la responsabilité la plus lourde est rejetée. Il est le principal responsable :

> Au début, c'est l'adversaire qui poussa l'homme à transgresser le commandement du Créateur et ainsi le tint sous sa domination. Car,

25. A titre d'exemple, voici trois présentations du problème d'injustice (présumée) posé par la participation de l'humanité au péché d'Adam :
« Sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, mais même très injuste, car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en l'être ? » (PASCAL, *Pensée*, n° 434.)
« Notre sens moral, tout autant que notre intelligence, se refusent à penser que la postérité d'Adam ait été punie pour une faute d'Adam par un Être à qui l'on attribue la suprême justice et la suprême bonté. Un tel échantillon de la divinité demeure bien au-dessous de la moindre justice, de la moindre bonté humaine. » (LITTRÉ, *le Bachelet*, II, p. 15-16, cité par A. VERRIÈLE, *op. cit.*, p. 182.)
« La conscience contemporaine affirme jalousement le caractère sacré, essentiellement incommunicable, de la personne morale, de la volonté libre, du mérite et du démérite; elle tient la responsabilité pour quelque chose de personnel, d'impossible à transmettre. L'idée du péché évoque pour elle l'idée d'un acte volontaire, issu des profondeurs de la personnalité, consciente et libre. » (A. GAUDEL, *D.T.C.*, « Péché originel », Col. 578.)

> en réalité, son pouvoir se limite à faire de l'opposition et à susciter l'apostasie, et c'est avec celle-ci qu'il tient l'homme enchaîné. (V, 21/3)

Adam, tout en étant personnellement responsable, fut surtout victime de l'« ennemi » et, à ce titre, a bénéficié de la miséricorde divine :

> Il serait déraisonnable à outrance de prétendre que cet homme, qui a reçu une si grave blessure de l'ennemi et qui, le premier, a souffert de la captivité, n'a pas été délivré par Celui qui a vaincu l'ennemi, alors que seraient délivrés les fils qu'il a engendrés dans cette même captivité. (III, 23/2)

Aussi bien, c'est Satan qui est condamné par Dieu :

> C'est pourquoi toute la malédiction retomba sur le serpent qui les avait séduits. (III, 23/3)

Mais il y a Dieu également dans ce drame. Il semble difficile, dans ce procès, de ne pas, pour le moins, mettre en cause le plan créateur lui-même qui a conduit l'homme à pareille impasse en la permettant. Car, si les hommes sont actuellement

> dans les chaînes du péché, destinés à naître et à tomber /sous l'empire/ de la mort, (*Epid.*, 37)

n'est-ce pas en vertu de la solidarité qui les lie tous en Adam ? Mais, si Adam lui-même fut la première victime, la cause n'en est-elle pas ces liens existant entre lui et les puissances angéliques sous la tutelle desquelles il se trouvait ?

Passe encore que chacun subisse les conséquences de ses propres fautes. Mais que des innocents soient victimes des fautes de ceux auxquels ils avaient été confiés et dont ils dépendaient : voilà une des pièces les plus tragiques du dossier du mal, et qui garde toujours l'apparence d'une criante injustice, par exemple dans la souffrance et la mort des enfants.

L'Évêque ne se dérobe pas à ces interrogations pressantes et dramatiques. Les considérants ci-dessus, ne se lisent pas sous la plume d'Irénée mais on les sent affleurer, car ils sont de tous les temps. Il apporte la réponse de l'Écriture, la seule qui puisse répandre une vraie lumière dans ce débat.

2) L'ÉCLAIRAGE SCRIPTURAIRE : LA COMMUNION VITALE DE TOUS LES HOMMES DANS LES DEUX ADAMS.

C'est, en effet, dans le mystère de la Récapitulation de la création et de l'humanité dans le Christ, qu'Irénée voit la réponse au dramatique problème du mal et de sa transmission.

Cette doctrine de la Récapitulation est centrale, peut-on dire, dans la vision irénéenne du salut de l'homme. Nous la développerons au chapitre suivant consacré au Christ, sommet de la promotion humaine.

Mais il nous faut ici en donner un aspect sur lequel s'appuie directement l'Évêque pour répondre à la question posée. On pourrait le formuler ainsi : pour passer de son statut originel temporel (celui qu'il a reçu à sa création) au statut de la filiation divine dans l'incorruptibilité, c'est-à-dire pour participer à la vie divine elle-même, l'homme, à cause de la transcendance de Dieu, a besoin d'un médiateur, d'un Homme-Dieu. C'est toute l'économie de l'Incarnation.

Toutefois, à elle seule, l'Incarnation ne peut suffire. Car, si elle offre à l'humanité un Médiateur, il faut encore que l'homme puisse entrer en communion avec lui. En effet, à quoi servirait à l'homme d'être en présence de la vie éternelle venue à lui sous le visage du Verbe fait chair, s'il lui était impossible d'y participer ? C'est ici qu'intervient le plan créateur d'intercommunion vitale entre les hommes et de leur unité dans les deux Adams.

On voit le dilemme. Dieu aurait pu créer les hommes indépendants les uns des autres, sans aucune interférence vitale et morale entre eux. Le drame de la solidarité originelle dans le mal n'aurait pas existé. Mais n'aurait pas existé non plus notre participation, dans le Christ, à sa résurrection et à sa vie éternelle, puisqu'il n'y aurait pas eu, entre Lui et nous, la possibilité d'une intercommunion vitale.

C'est précisément pour permettre à l'homme d'accéder, dans son Fils, à l'incorruptibilité divine que Dieu n'a créé en réalité qu'Un seul Homme, l'Homme-Humanité. Cet Homme-Humanité forme une unité vivante et organique dont le premier Adam était l'embryon, dont le Christ, second Adam, devait être la tête et dont chacun de nous est une cellule.

Cette unité vivante et organique, au niveau du corps comme à celui de l'âme, de tous les hommes dans les deux Adams, est maintes

fois affirmée par Irénée. Deux particularités doivent retenir notre attention.

L'Évêque de Lyon souligne d'abord – ce que relèvent également les exégètes – que le vocable d'Adam signifie à la fois le premier homme et l'Homme-Humanité :

> L'Écriture voulant signifier l'avenir, rapporte qu'au moment où Adam était caché, à la suite de sa désobéissance, le Seigneur vint à lui le soir et l'appela, en lui disant : « Où es-tu ? » Et cela, parce que dans les derniers temps, le même Verbe de Dieu est venu appeler l'homme, lui rappelant ses œuvres parmi lesquelles l'homme vivait lorsqu'il s'était dérobé aux yeux de Dieu. Car de même qu'autrefois Dieu avait parlé à Adam, le soir, pour le chercher, de même dans les derniers temps, par la même Voix, Il a VISITÉ LA RACE D'ADAM pour la chercher. (V, 15/4) [26]

La formation d'Adam était « notre formation » (V, 1/3), et c'est Adam que le Verbe a retrouvé dans le sein de la Vierge Marie, pour le revivifier :

> La Main de Dieu qui « NOUS » a modelés au commencement et « NOUS » modèle dans le sein maternel. (V, 15/2)

26. Il n'est pas question de citer ici tous les textes, ni même de donner les références des nombreux passages – souvent parmi les plus beaux et que nous avons cités en cours de texte – où Irénée parle de l'Homme (au singulier) ou du Genre Humain, à la place de mentionner les hommes (au pluriel). Le procédé est courant.
Il y a malgré tout des affirmations où le temps des verbes (au passé ou au présent) fait difficulté. Replacées par contre dans la conception irénéenne de l'Unité de l'Homme-Humanité, elles s'expliquent très bien.
Au chapitre II, 20/3, par exemple, l'Évêque oppose la passion de l'Eon Sagesse à la Passion du Christ. Il décrit ainsi cette dernière : « non seulement Lui-même ne courait aucun risque d'aller à la corruption, mais Il a redonné des forces à l'Homme corrompu et l'a rappelé à l'incorruptibilité » *(et in incorruptionem revocavit)*.
Ce retour de l'Homme à l'incorruptibilité est une nette réponse à la déclaration de III, 20/1 : « que l'Homme n'admette jamais sur Dieu des pensées contraires à la vérité en faisant de l'incorruptibilité dont il avait été l'objet *(eam quae circa se esset)* une propriété naturelle ».
En fait, l'incorruptibilité dont il est question était celle accordée sous condition à Adam, et elle sera celle communiquée finalement aux élus. Toutefois dans le cadre de l'unité de l'Humanité dans les deux Adams et en vertu du principe « faisant voir le tout à l'aide de la partie » *(ex parte totum ostendens)* (cf. V, 15/3, cité p. 259), la pensée de l'Évêque est parfaitement compréhensible et non moins parfaitement formulée : parce que le Christ, Tête de l'Humanité, récapitule en Lui tout l'Homme, c'est bien à l'Homme qu'Il a redonné, le jour de sa résurrection, l'incorruptibilité perdue en Adam.

> Ainsi, à la fin, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'originelle substance de la plasmatio, C'EST-À-DIRE ADAM, ont rendu l'Homme vivant et parfait. (V, 1/3)

C'est à Adam que le Christ communique le « parachèvement » vital, car Adam, c'est l'Homme :

> Notre Seigneur prit une corporéité identique à celle de la première créature pour combattre pour les Pères et vaincre en Adam celui qui en Adam nous avait frappés. (*Epid.*, 31)

> Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux Mains de Dieu [...] C'est pourquoi, à la fin [...] les Mains de Dieu ont parachevé l'Homme dans la vie pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu. (V, 1/3)

C'est pourquoi, nier le salut d'Adam reviendrait, en fait, à nier le salut de l'homme :

> C'est le salut de cet homme [Adam] qui est l' « anéantissement de la mort ». C'est parce que le Seigneur a vivifié l'Homme (1re Cor., 15/2), c'est-à-dire Adam, que la mort, par surcroît, a été anéantie *(Domino vivificante Hominem, id est Adam, evacuata est et mors)*. (III, 23/7)

Cet ensemble de textes qui recoupent ceux que nous avons retranscrits à propos du péché originel, prouvent que, pour la jeune Église, l'Humanité n'était en réalité qu'une seule entité vivante et organique. Elle était « l'Homme-Humanité » ou « l'Homme universel » dont parle Irénée dans le texte ci-dessous, l' « *universus homo* » qui signifie – le contexte l'indique – non seulement chaque homme dans son intégralité, mais l'universalité des hommes en Adam :

> Ce même Verbe remodela les yeux de l'aveugle-né : il fit ainsi apparaître au grand jour Celui qui nous modèle dans le secret [...]. Il fit voir le tout à l'aide de la partie, car le Seigneur qui remodela les yeux était celui qui avait modelé tout l'homme *(universum hominem)* en exécutant la volonté du Père. (V, 15/3)

Cependant – on l'aura remarqué – Irénée ne parle de *la solidarité de tous les hommes en Adam-pécheur que dans le cadre plus général de la Récapitulation dans le Christ, second Adam*. Cette récapitulation explique la solidarité initiale de tous dans la mort du premier Adam.

L'Évêque des Gaules recoupe sur ce point saint Paul (Épître aux Romains, 5/15) :

Si par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme Jésus-Christ se sont-ils répandus à profusion sur la multitude.
(Rom., 5/15)

C'est effectivement en dépendance de l'Apôtre qu'Irénée comprenait et expliquait la participation, apparemment injuste, de tous les hommes à la faute d'Adam par celle librement offerte en retour à la grâce réparatrice et divinisatrice du Christ. Le péché, avec les répercussions tragiques qu'il devait avoir sur l'ensemble de l'humanité en vertu de la loi de solidarité universelle, n'avait été prévu et permis par Dieu que dans la perspective d'un bonheur suréminent que cette même loi d'unité devait apporter à tous dans le Christ-Sauveur.

Cette doctrine, l'Évêque la proclame expressément en IV, 38/4, dans une formule ramassée d'une très grande densité :

1) Dans sa générosité, en effet, Dieu a donné magnifiquement le bien et a fait les hommes libres à sa ressemblance.
[Le plan de la création et du paradis.]
2) Dans sa prescience, Il a connu la faiblesse des hommes et ce qui devait en résulter...
[Le péché et le mal en Adam.]
3) parce que, dans son amour et sa puissance, Il triomphera finalement de la substance de la nature créée ;
[La communion à la réparation et à la vie divine dans le Christ.]
– Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature;
[La prévision des faiblesses de l'homme.]
– puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité
[La récapitulation dans le Christ crucifié et ressuscité.]
– et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal.
[L'apothéose de l'homme dans la noblesse de sa liberté et grâce à la puissance miséricordieuse du Père.] (IV, 35/4)

Le témoignage sur le « signe de Jonas » confirme en tous points cette importante déclaration :

1) Dès le commencement *(ab initio)*, Dieu a supporté que l'homme fût absorbé par le grand monstre, auteur de la prévarication,
2) non pas pour l'y voir engloutir et périr totalement, mais parce qu'Il établissait et préparait d'avance l'intervention du salut accompli par le Verbe, selon le « Signe de Jonas », à l'égard de ceux qui ont eu,

> pour le Seigneur, les mêmes sentiments que Jonas et qui les ont confessés dans les mêmes termes. (III, 20/1)

C'est encore par l'image de la tête et des membres qu'Irénée rejoint Paul :

> Le Christ montrant /à Paul/ qu'il persécutait son Seigneur en persécutant les disciples du Seigneur. (III, 12/9)

On le voit, si la jeune Tradition chrétienne ne craignait pas de regarder en face le lourd problème du mal, c'est qu'elle y lisait clairement la réponse dans notre unité dans le Christ. C'est bien pourquoi, d'ailleurs, elle insistait tant sur le réalisme de l'Incarnation : notre salut dans le Christ étant lié à l'unité du Christ avec nous tous en Adam.

> C'est tout un de dire qu'Il s'est montré d'une façon purement apparente et de dire qu'Il n'a rien reçu de Marie : car Il n'aurait pas eu réellement le sang et la chair par lesquels Il nous a rachetés, s'Il n'avait pas récapitulé en Lui-même la plasmatio originelle, c'est-à-dire Adam. (V, 1/2)

Dans la vision chrétienne, l'homme n'est donc pas un isolé. Tous les hommes forment entre eux une réalité unique, vivante et organique dans les deux Adams. S'ils sont solidaires dans le mal en Adam, ils le sont aussi dans le salut en Jésus. C'est pourquoi l'homme ne reste jamais enfermé dans son mal et dans sa souffrance. Ils sont ceux du Corps tout entier que le Christ assume et sauve.

Telle est la théologie réconfortante qu'Irénée, dans la ligne de saint Paul, nous donne sur les suites du péché originel. L'unité des hommes dans les deux Adams est une des pièces maîtresses de l'édifice théologique qu'il nous a transmis. Cette doctrine se relie étroitement à la conception anthropologique biblique qui souligne la dimension communautaire de l'homme.

C'est pourquoi il n'est pas sans intérêt de compléter ces vues théologiques d'Irénée par les motivations anthropologiques qui les sous-tendent, et que suggèrent certaines de ses affirmations.

C) L'unité des hommes dans les deux Adams et ses motivations anthropologiques

C'est donc d'abord sur la Révélation relative au déroulement historique du Mystère de l'Économie divine qu'Irénée fonde son

enseignement sur l'unité organique et vivante de l'Humanité. Mais il nous semble que trois motivations anthropologiques sont liées étroitement, chez lui, à la vision proprement théologique.

1) L'UNITÉ DE L'HUMANITÉ POSTULE LE MONOGÉNISME.

La première de ces motivations est celle du monogénisme.

De multiples indications d'Irénée nous paraissent clairement indiquer que, pour lui, le salut lié à l'unité des deux Adams, postule un Adam unique à l'origine du genre humain.

Ainsi, dans la ligne de la Sagesse (Sg., 7/1), il aime appeler Adam le « *protoplastus* » (II, 34/4; III, 21/10 – 23/2; V, 19/1), ou bien celui qui a été formé le premier « *qui prior formatus est homo* » (III, 23/2); ou bien encore, pour accentuer l'unité du « phylum », il le nomme « *principalis plasmatio* » (V, 14/1 et 2), « *principalis homo* » (V, 21/1) c'est-à-dire « l'homme-souche ». Dans l'*Epid.*, 32, il est parlé de la « substance du premier Père » (traduction Barthoulot), ou de la « substance de la première créature [...] l'Homme, principe de notre Humanité » (traduction Froidevaux).

Nous irions peut-être, pour notre part, jusqu'à dire, nous appuyant sur certaines de ses formulations, que le « Défenseur du Dépôt » aurait rejeté l'hypothèse polygéniste comme contraire à l'unité du genre humain, et par là, au salut même de l'homme dans le Christ.

Il est vrai que les partisans du polygénisme apportent une explication de l'universalité du salut. S'il tient effectivement, affirment-ils eux-mêmes, à l'unité que le genre humain trouve dans le Christ, la raison profonde de cette unité, cependant, n'est pas à chercher nécessairement dans l'appartenance à un unique phylum humain. Elle remonterait plus haut. Elle découlerait de la terre, puisque tous nous sommes des « enfants de la terre ». Adam vient de *adâma* qui veut dire terre. Dès lors la question de l'unité d'un homme comme souche unique devient secondaire, puisque dans l'hypothèse de plusieurs souches, toutes resteraient issues d'un unique principe originel, la terre, et seraient une en elle.

L'argumentation ne manque pas de vérité. Irénée lui-même marque avec insistance ce lien fondamental de la terre à l'homme et au Christ :

> Si le Seigneur s'est incarné au moyen d'une autre économie, s'Il a pris chair d'une autre substance, il s'ensuit qu'Il n'a pas récapitulé

> l'homme en Lui-même : on ne peut même plus le dire chair, puisque la chair, à proprement parler, c'est ce qui succède à la plasmatio originelle au moyen du limon [...] Le Verbe Sauveur s'est fait cela même qu'était l'homme perdu, effectuant ainsi par Lui-même la communion avec Lui-même et l'obtention du salut de l'Homme. (V, 14/2)

Mais, par ailleurs, il affirme que seul le phylum d'Adam, récapitulé par le Christ en Marie, a bénéficié du salut :

> Mais alors, pourquoi Dieu n'a-t-il pas de nouveau pris du limon [pour former le Christ]? Pourquoi a-t-il opéré en Marie, pour tirer d'elle l'œuvre qu'Il modelait ? Pour que cette œuvre ainsi façonnée ne fût pas autre que la première, et qu'il n'y eût pas une « autre » œuvre à être sauvée, mais que ce fût exactement « la même » récapitulée, en recevant la ressemblance. (III, 21/10)

Dans l'hypothèse polygéniste, les hommes et le Christ auraient en commun, au plan physique, d'être des enfants de cette terre. Comme l'un des deux objectifs du salut, selon l'Évêque de Lyon lui-même, est de parachever la nature humaine en lui communiquant l'incorruptibilité divine, il est bien vrai que l'Homme-Dieu issu, par Marie, de la terre, pourrait être le divinisateur de tous les hommes issus de cette terre, même si la race humaine s'origine dans plusieurs souches.

Cependant, au niveau de la réparation du péché, il en va tout autrement. Le péché, quant à lui, n'est pas lié à la terre. S'il l'était, cela reviendrait à dire que la terre est la source originelle du mal : position éminemment antiscripturaire et gnostique. Dans l'Écriture, le péché est uniquement lié à la conscience humaine. A la lumière de la Révélation, ce n'est pas leur relation à une même terre qui constitue pour les hommes la source de leur unité au niveau moral; c'est leur participation à la même souche humaine. C'est parce que le Christ y participe également par Marie, qu'il peut être salut pour Adam et pour tout le genre humain issu de lui :

> C'est en prenant du limon de la terre que Dieu avait modelé l'homme et c'est pour cet Homme-là qu'avait lieu toute l'économie de la venue du Sauveur. Il a donc eu, lui aussi, chair et sang, pour récapituler en Lui non quelque autre ouvrage, mais l'ouvrage modelé par le Père à l'origine, et pour racheter ce qui était perdu. (V, 14/2) [27]

27. Cf. *Epid.*, 32 et 33 que nous citerons au chapitre suivant, p. 288 à 291.

Cette conviction, Irénée l'étaie par une réflexion sur la réparation de la faute à la lumière de l'Écriture. En Adam, dit-il en substance, le mal était double : d'une part, il avait rompu sa relation avec Dieu, sa source de vie; et d'autre part, la mort, tel un virus implacable, commençait à miner tout son être. Pour réparer ce double mal, il importait d'abord qu'il renouât avec Dieu pour refaire avec Lui une communion de vie; et il fallait ensuite, afin de guérir et de revivifier son âme et son corps, qu'une nouvelle vie prît le relais de sa propre vie défaillante.

Or, ni un ange, ni un homme issu d'un autre phylum humain, ne pouvaient réparer ce double mal. Car ces deux interposés ne pouvaient réellement remettre Adam dans sa relation perdue : seul lui-même pouvait et devait le faire, s'il voulait retrouver à nouveau la communion de vie avec son Créateur et Père.

Nous entendrons Irénée nous développer cette argumentation au chapitre suivant [28]. Qu'il suffise ici d'en donner l'essentiel : pour qu'une vie soit revivifiée par une nouvelle, il faut que celle-ci anime celle-là entièrement (*foris ac intus*, V, 12/2), qu'elle la récapitule. Pour cette raison impérative – sans laquelle aucun salut n'est valable – l'Incarnation du Verbe était nécessaire. En s'incarnant dans une humanité vraie, tirée du sein de la Vierge Marie, de l'unique humanité d'Adam, le Christ ne faisait qu'un avec Lui, Il était d'Adam, Il était même Adam. Il était le « Nouvel Adam », non pas parce qu'Il formait une souche nouvelle à côté de la première, mais parce qu'Il était Adam à nouveau vivifié par une vie nouvelle. Parce qu'Il était réellement Adam, par son obéissance sur la Croix, Il a réellement remis Adam en communion avec Dieu et, depuis sa Résurrection, sa vie a pu non seulement réanimer de l'intérieur la vie défaillante de l'Homme, mais l'assumer dans les forces infinies de sa divinité.

> Le Christ n'aurait pas eu réellement le sang et la chair par lesquels Il nous a rachetés, s'Il n'avait pas récapitulé en Lui-même l'originelle plasmatio, c'est-à-dire Adam. Vains sont donc les disciples de Valentin qui enseignent cette doctrine [selon laquelle le Christ n'aurait eu qu'une apparence de chair], afin de pouvoir exclure la vie de la chair et rejeter l'ouvrage modelé par Dieu. (V, 1/2)

> C'est par son propre sang que le Seigneur nous a rachetés. Il a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair. Il a répandu

28. Cf. le paragraphe sur la nécessité de l'Incarnation, p. 284 à 287.

> l'Esprit du Père pour opérer l'union et la communion de Dieu et des hommes, faisant descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit, et faisant monter l'homme jusqu'à Dieu par son Incarnation, en toute certitude et vérité, lors de sa venue, Il nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec Lui-même.
>
> (V, 1/1)

L'unité du genre humain et son salut sont donc bien liés, pour Irénée, au monogénisme. Telle nous semble du moins sa pensée à travers des formulations qui nous paraissent suffisamment explicites.

Cette vision monogéniste se trouve d'ailleurs confirmée, chez notre auteur, par sa conception de la génération humaine et par la notion si spécifiquement irénéenne de création-promotion.

2) L'UNITÉ DE L'HUMANITÉ LIÉE AU MODE DE LA GÉNÉRATION HUMAINE.

Les gnoses, pour résoudre le problème de la formation du premier homme, et expliquer la présence en lui de deux entités aussi irréductibles que celles du corps et de l'âme, se voyaient obligées, de par les impératifs de leur anthropologie dualiste, de recourir à une dualité de sources. Parce que l'âme, dans la conception gnostique, ne peut être qu'apparentée au divin, Dieu seul peut en être le créateur direct. Les parents, dans la génération, ne conçoivent que le corps, tout au plus un corps dit « animé », dont l'âme végétative ou animale serait ensuite assumée par l'âme intellective directement créée par Dieu.

Une telle vue des choses est à l'opposé de la vision irénéenne. Pour l'Évêque de Lyon, nous l'avons vu, l'homme possède de par son « esprit » *(pneuma)* une unité indissociable, celle de son unique personne. Aussi bien, en vertu de cette unité, la personne même des parents, sujets générateurs, ne peut engendrer qu'un sujet possédant lui-même une personne une. C'est dire que les parents engendrent tout leur enfant : son âme en même temps que son corps :

> Dieu qui a fait à partir d'un seul sang [symbole de l'âme] habiter tout le genre humain sur la surface de toute la terre [...]. Il leur annonce encore que ce Dieu a fait habiter un seul genre humain sur toute la terre *(unum genus humanum)*.
>
> (III, 12/9; cf. aussi III, 22/3, cité p. 289)

C'est bien « la chair et le sang » (c'est-à-dire le corps et l'âme) que le Sauveur a reçus de Marie, autrement dit son humanité intégrale qu'Il a animée de la vie divine de son Père (cf. V, 1/2, cité p. 282, et V, 14/1, cité p. 288).

Cette conception « biblique » de la génération humaine qu'oppose aux conceptions gnostiques le témoin de la première Tradition, évite les difficultés que soulève la théorie émanatiste au sujet de la transmission du péché originel [29].

En effet, pour Irénée, les hommes sont les rameaux ou le prolongement naturel de la souche initiale, et forment avec elle une unité organique et vivante. Nous l'affirmions ci-dessus à partir des textes. Une création séparée et individuelle ne peut conduire à cette unité. Mais d'autre part, cette même descendance d'Adam et d'Ève ne peut être que solidaire de leur faute, puisque le premier couple lui a légué intégralement non seulement toute la nature humaine animée par le souffle vital (la chair et le sang, dit l'Écriture, c'est-à-dire le corps et l'âme), mais aussi le statut vital qui était le sien lors de la génération, à savoir un statut privé de l'immortalité, qui d'abord offerte par Dieu, fut perdue par la désobéissance.

On l'aura noté : une telle conception de la génération se relie au monogénisme et le renforce.

C'est aussi le cas pour la notion de création-promotion que défend Irénée face à la conception de création-émanation gnostique.

3) L'UNITÉ LIÉE A LA NOTION DE CRÉATION-PROMOTION.

Cette notion spécifiquement irénéenne marque toute la distance entre « fabrication » et « création ». La loi de la fabrication est quantitative. Celle de la création est qualitative. La pluralité et la multiplicité sont les marques de faiblesse de la « fabrication ». L'unité constitue la richesse propre de la « création ». Créer, c'est faire un « chef-d'œuvre », et celui-ci est par définition unique. C'est le cas de l'Homme. Parce que Dieu est créateur au sens parfait du terme, l'homme qui est son œuvre, est une création au sens fort : il est son chef-d'œuvre; il est unique. Tout l'enseignement anthropologique d'Irénée tend à mettre en lumière cette « unicité » du chef-d'œuvre. Né des « deux Mains » du Père (cf. IV, 20/1) et créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » sur le « modèle » du Fils, l'homme ne peut être qu'« unique ».

C'est bien pourquoi l'Évêque de Lyon ne conçoit l'apparition de l'homme que dans une perspective monogéniste. Toute son œuvre

29. « Le créationisme présente lui aussi des difficultés qui ne sont pas minimes. Saint Augustin était déjà embarrassé pour admettre que l'âme créée par Dieu, pût naître avec le péché originel. Cette difficulté est pour nous aussi, venus longtemps après, pour ainsi dire, insoluble. (B. BARTMANN, *op. cit.*, p. 309.)

tend à mettre en lumière qu'il se refuse à croire que le Verbe ait pu ne pas avoir assez de génie créateur pour réaliser, dans l'unité, sans tâtonner ni se perdre dans la pluralité, l'Homme-Adam dont parle la Bible, et qui devait être l'embryon de ce Corps dont Lui, l'Homme-Dieu, devait devenir la Tête.

***

Il nous semble, au terme de ce chapitre, et malgré la brièveté des développements qu'impose le cadre du travail entrepris, qu'on puisse difficilement nier que le IIe siècle possédait et enseignait une réelle doctrine sur la condition originelle de l'homme, et particulièrement sur le péché et ses suites.

Il est remarquable de constater qu'en anthropogenèse, aussi bien qu'en anthropologie, Irénée scrute l'Écriture avec un sens très averti, et nous en livre la richesse vivante.

Il s'ensuit une doctrine réaliste, certes, mais profondément positive et optimiste, une doctrine de santé, pourrait-on dire, fixée sur son double point d'appui :
du côté de l'homme : cette liberté qui est à la fois sa grandeur et sa responsabilité;
du côté de Dieu : son amour qui, par une pédagogie magnanime, respecte cette liberté humaine, l'éduque lentement par l'épreuve, et finalement la sauve dans l'Incarnation du Fils.

Nous ferions volontiers nôtre cette appréciation d'un historien du dogme : « Irénée double son optimisme d'un christocentrisme que la théologie sera longue à retrouver [30]. »

C'est ce christocentrisme que nous allons maintenant mieux encore entrevoir au chapitre suivant consacré à la Personne du Christ, sommet de la promotion humaine.

30. H. RONDET, *op. cit.*, (le péché originel), p. 62.

CHAPITRE V

LE CHRIST, SOMMET DE LA PROMOTION DE L'HOMME

> Notre Seigneur Jésus-Christ [...] selon l'Esprit, Fils de Dieu préexistant auprès du Père, engendré avant toute création du monde, auprès du Père, se manifestant au monde entier, à la fin de ce siècle, comme homme, le Verbe de Dieu récapitulant en Lui-même toutes choses, celles du ciel et celles de la terre.
> (*Epid.*, 30)

> Il unit donc l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme, car nous n'aurions pas pu d'aucune manière recevoir une participation à l'incorruptibilité, s'Il n'était venu chez nous. Car si l'incorruptibilité était restée invisible et cachée, elle ne nous aurait été d'aucune utilité : elle se fit donc visible afin que, à tous égards, nous recevions une participation à cette incorruptibilité.
> Et parce que dans la première créature, Adam, nous avions tous été enchaînés à la mort du fait de la désobéissance, il fallait que les chaînes de la mort fussent rompues par l'obéissance de Celui qui s'était fait homme pour nous. Parce que la mort avait régné sur la chair, c'est par l'intermédiaire de la chair qu'il fallait qu'elle fût abolie, et que l'homme fût affranchi de son oppression. (*Epid.*, 31)

Les trois chapitres qui précèdent sur l'ontologie, l'anthropologie et l'anthropogenèse nous ont fait entrevoir le christocentrisme foncier d'Irénée. Le présent chapitre apparaît comme leur couronnement nécessaire. Il exprime, en effet, la réalité et la vérité que l'Évêque des Gaules tient par-dessus tout à affirmer face à la gnose : le Christ, centre et sommet de la création.

Car, ici comme précédemment, les affirmations d'Irénée, que nous allons rassembler, visent directement les erreurs des systèmes gnostiques. Ceux-ci représentaient le Christ-Sauveur comme un simple envoyé céleste. Par ailleurs, n'ayant qu'une apparence de corps, il était uniquement intelligible. Son rôle consistait à éveiller les âmes de la torpeur dans laquelle les avait plongées leur union avec la matière,

pour les amener, par la connaissance (ou gnose) à se libérer de la corruptibilité corporelle, et dégager ainsi l'incorruptibilité originelle de leur « moi » essentiel.

Contre ces vues éminemment docètes, le « Défenseur du Dépôt » expose le réalisme du plan de salut révélé surtout dans le message apostolique. La vision irénéenne sur le Christ, et l'enseignement qui la traduit, sont, en effet, très dépendants de ceux de Paul et de Jean. Si, pour Irénée, le Christ est le « premier-né de toutes les créatures », Il est aussi le « premier-né d'entre les morts :

> Un seul Jésus-Christ, Notre Seigneur qui est de la race de David, selon la génération de David qui lui vient de Marie, le même qui a été destiné /à être/ Fils de Dieu, Jésus-Christ dans la puissance, selon l'Esprit de sainteté, du fait de sa Résurrection d'entre les morts (Rom. 1/2-4), de sorte qu'Il soit le « PREMIER-NÉ D'ENTRE LES MORTS » (Col. 1/18 et Apoc. 1/5) comme Il est le « PREMIER-NÉ DE TOUTES LES CRÉATURES » (Col. 1/15), Fils de Dieu qui s'est fait fils de l'homme pour que par Lui nous recevions l'adoption filiale, l'homme portant et contenant et embrassant le Fils de Dieu. (III, 16/3)

Le Christ est réellement pour l'homme l'« Initiateur de la vie en Dieu » (Act., 3/15, cité IV, 24/1). Étant la « Vérité » (cf. III, 5/1), la Voie et la Vie (Jn., 14/6), Il est par excellence la « Voie de la Vie ». C'est dans cette perspective qu'Irénée expose sa doctrine sur la Récapitulation du Christ et c'est aussi dans cet éclairage spécifique que cette théologie prend son sens le plus clair comme le plus vrai.

La vie, en effet, possède une « loi », ou plutôt elle suit obligatoirement une « voie » : elle ne s'épanouit que si elle se donne. Mais « se donner » prend un sens diamétralement opposé suivant qu'il s'agit de Dieu, en tant que Créateur, ou de l'homme, en tant que créature. Dieu, parce qu'Il est vie, est source de vie pour Lui comme pour les autres. La condition de toute créature, au contraire, est de n'exister et de vivre que dans la mesure où elle « reçoit » son existence et sa vie : « faire est le propre de la bonté de Dieu et être fait est le propre de la nature de l'homme » (IV, 39/2). Autant la nature divine est génératrice de vie, autant la nature humaine, par contre, est réceptrice. Elle ne peut « se donner » à Dieu que pour recevoir, car, pour vivre, il lui faut s'alimenter à une source extérieure. C'est pourquoi d'ailleurs, comme toutes les créatures, l'homme est obligatoirement

dans le devenir (cf. IV, 11/2), mais avec cette précision bien irénéenne que ce devenir s'éteindrait de lui-même, dans la mesure où l'homme se limiterait à ses propres forces naturelles, et se nourrirait des seules ressources vitales de la terre, son premier milieu nourricier.

Il est donc évident que, si l'homme veut vivre et survivre éternellement, il ne le peut que s'il meurt à ce monde, pour se donner à Dieu. Alors seulement sa source originelle de vie devient sa source vitale finale et infinie : « en vérité, en vérité, Je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. Qui aime sa vie, la perd et qui hait sa vie en ce monde, la conservera en vie éternelle » (Jn., 12/24-25). Telle est la loi ou la « voie » qui ouvre à la vie, celle que le Christ Lui-même, en tant qu'homme, a annoncée et vécue, et que l'on peut appeler la « loi pascale » ou la « démarche pascale » que Jean, en l'appliquant au Christ, a définie en cette formule lapidaire : « passer de ce monde au Père » (Jn., 13/1) [1], et que la Tradition avait, à lire Irénée, formellement reprise :

> Et Il dit à ses disciples : « si quelqu'un veut venir après Moi, qu'il renonce à soi, qu'il porte sa croix et qu'il me suive! Car celui qui aura voulu sauver sa vie la perdra, et celui qui l'aura perdue pour Moi la sauvera » (Mt. 16/24-25). Voilà, continue Irénée, ce que le Christ disait ouvertement de Lui, le Sauveur de ceux qui, pour confesser leur foi en Lui, seraient livrés à la mort et perdraient leur vie.
>
> (III, 18/4)

Irénée décrit éminemment cette « voie pascale » à partir de la grande foi d'Abraham, celle que le chapitre XI de l'Épître aux Hébreux nous présente comme étant la marche de l'homme vers Dieu, notre « terre » définitive. On remarquera d'une part, la double affirmation

1. A propos du passage suivant de l'*Epideixis* : « montrant en mystère la passion du Christ par l'immolation d'un agneau et par son sang donné... et le nom de ce mystère est *Pathos*, cause de libération » (*Epid.*, 25; cf. JUSTIN, *Dial.*, 41/1), L.-M. FROIDEVAUX explique en note (p. 71-72) : « Il semble que, pour Irénée, les deux mots «*pascha* et *pathos*» soient à peu près synonymes et désignent l'ensemble des événements de la vie souffrante et rédemptrice du Sauveur. »
L'auteur analyse alors 3 textes : III, 12/3; V, 16/3; IV, 10/1 : « Le Seigneur a souffert, accomplissant ainsi la Pâque *(passus est Dominus adimplens Pascha)*. » Il conclut en signalant la méprise déjà relevée par Origène : « La plupart des frères, sinon peut-être tous, admettent que Pâques tire sa dénomination « *Pascha* » de la Passion *(pathos)* du Sauveur. » (*Peri Pascha*, cité par PUECH dans « Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura », *Revue d'Hist. et de Philo. relig.*, 1951, p. 72 et 315.)

de l'Évêque de Lyon concernant la démarche de Dieu : Celui-ci, se donne en envoyant son Fils, porteur de sa Vie, et en acceptant que ce Fils se donne à son tour à travers la mort de la croix; et d'autre part, l'insistance sur la réponse humaine à cette démarche divine : Abraham et tous ses descendants dans la foi quittent les biens matériels pour se donner au Verbe :

> C'est donc à juste titre que, laissant là toute sa parenté terrestre, il suivait le Verbe de Dieu, se faisant étranger avec le Verbe, afin de devenir concitoyen du Verbe (cf. Gen., 22/1-5). C'est à juste titre aussi que les Apôtres, ces descendants d'Abraham, laissant là leur barque et leur père, suivaient le Verbe (Mt., 4/22). C'est à juste titre, enfin, que nous, qui avons la même foi qu'Abraham, prenant notre croix, comme Isaac prit le bois (cf. Gen., 22/6), nous suivons ce même Verbe (cf. Mt., 16/24). Car en Abraham l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu : Abraham suivit, en effet, dans sa foi, le commandement du Verbe de Dieu, cédant avec empressement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, afin que Dieu consentît, en faveur de toute sa postérité, à livrer son Fils bien-aimé et unique en sacrifice pour notre rédemption.
>
> Et comme Abraham était prophète et qu'il voyait par l'Esprit le jour de la venue du Seigneur et l'économie de sa passion, par laquelle tous ceux qui, comme lui, croiraient en Dieu seraient sauvés, il tressaillit d'une grande joie. (IV, 5/4-5)

Une lecture attentive de l'œuvre irénéenne permet de préciser que cette « voie de vie », qui passe par l'« économie de la Passion », présente pour l'homme les phases suivantes :

1) En vertu de sa création, l'homme bénéficie de la vie de l'Esprit, mais il n'en bénéficie que suivant le mode qui est propre à sa nature, c'est-à-dire suivant un mode limité. En outre, les ressources vitales terrestres auxquelles il s'alimente sont elles-mêmes limitées. Pour survivre, il lui faut donc mourir à ce monde pour se donner à Dieu, il lui faut faire sa « pâque » en Dieu. Mais, à cause de la transcendance divine inaccessible, comment aurait-il pu aller à Dieu si Dieu Lui-même n'était venu à lui en la Personne de son Fils, d'abord Verbe, puis Verbe fait chair ? N'est-ce pas là l'économie de l'Incarnation qui est le « passage » (pâque) de Dieu chez les hommes et qui ouvre pour ceux-ci la voie du salut ?

2) Non seulement l'homme est limité dans ses ressources vitales

naturelles, mais, dès le début, en Adam, pour posséder la terre et ainsi mieux se posséder, il avait refusé de voir en Dieu sa survie et de se donner à Lui dans la foi. S'étant renfermé sur lui-même, il s'était obligatoirement enfermé dans ses limites et par là, dans la souffrance et la mort. Déjà limité naturellement, l'homme pécheur s'était condamné. C'est alors que le Christ, acceptant de ne plus faire qu'un avec Adam en s'incarnant et en s'insérant dans notre race par Marie, ne refuse pas de partager sa condition. Décidé à sauver l'homme, il transforme son refus en don fait à Dieu, ce qu'Il réalise en substituant à l'incrédulité et à la désobéissance humaines sa foi totale et son obéissance aimante. Ainsi, en épousant notre race pécheresse et en poussant l'amour de l'homme jusqu'à souffrir et mourir pour lui, le Christ a transformé sa mort douloureuse en un « passage », en une « pâque » vers le Père : « Le Seigneur a souffert, accomplissant ainsi la Pâque » *(passus est Dominus adimplens Pascha)* (IV, 10/1). C'est l'« économie de la Passion »; c'est le mystère de la rédemption.

3) Par sa mort, ayant brisé en quelque sorte le cercle infernal dans lequel l'homme s'était enfermé par le refus qu'est le péché, le Christ fit de la vie divine qui était sienne, une source jaillissante capable de vivifier à la fois les vivants et les morts. C'est le mystère de la divinisation de l'homme par le Christ et dans l'Esprit.

4) Et maintenant ressuscité et monté près de son Père, toujours présent à la fois aux hommes et à son Père, le Christ continue à intercéder pour nous. Bien plus, Il communique sa vie, qui n'est autre que l'Esprit Saint, à son Corps qu'Il conduit dans une marche progressante jusqu'à la fin des temps. C'est la médiation universelle du Grand Prêtre éternel.

Ce sont bien là, soulignés par la christologie irénéenne, les quatre aspects fondamentaux de la Récapitulation du Christ qui expriment, en réalité, les quatre phases sucessives de la voie qui doit mener l'homme à la Vie. En effet, pour vivre éternellement à l'image et à la ressemblance de son Père, l'homme doit, dans le Christ, découvrir qu'il lui faut devenir vrai fils de Dieu (Récapitulation-révélation du salut), abandonner son attitude de refus pour se donner à Lui (Récapitulation-rédemption) et participer à sa vie divine qui n'est autre que l'Esprit Saint (Récapitulation, divinisation), sous la conduite du Christ devenu Grand Prêtre éternel (médiation universelle). Il reste évident, certes, que ces quatre aspects sont tous contenus dans le mystère de l'Incarnation. Car dans le Christ, vrai Dieu et vrai Homme,

c'est bien Dieu qui a visité son peuple et s'est penché vers l'homme – la pâque de Dieu – mais c'est aussi l'homme qui se donne à Dieu pour passer de ce monde au Père – la pâque de l'homme –. Ainsi les deux pâques, celle de Dieu et celle de l'homme, sont vraiment réunies dans le Fils de Dieu fait homme.

Le plan de ce chapitre s'avère donc simple :
– dans une première partie, nous dirons l'importance centrale de l'Incarnation pour Irénée;
– dans la seconde, nous tenterons d'expliciter la quadruple richesse du rôle « récapitulateur » du Christ, telle qu'elle ressort de l'œuvre irénéenne.

I. L'Incarnation au centre de la catéchèse d'Irénée

C'est un fait que relèvent tous les chercheurs qui ont abordé l'œuvre de l'Évêque des Gaules : sa catéchèse gravite autour de la Personne du Christ, et chez lui, le mystère de l'Incarnation a plus d'importance que celui de la rédemption [2].

D'où vient cette perspective qui ne lui est pas spécifique, mais appartient à tout le second siècle, comme nous le verrons [3] ?

A) Les raisons de cette importance

Deux raisons, nous semble-t-il, s'imposent d'elles-mêmes.

La première tient au cadre ontologique de la jeune Tradition chrétienne, très étroitement lié à la pensée et à l'expression scripturaires. Nous l'avons vu longuement, ce que souligne ce cadre de pensée, c'est la distance infranchissable entre la nature divine incréée et l'ensemble des natures créées. Dans cette optique, l'Économie du Salut ne peut se réaliser que par et dans la Personne du Médiateur, Jésus-Christ, Homme et Dieu.

La seconde raison est d'ordre apologétique. Les évêques du IIᵉ siècle avaient à défendre le mystère de l'Incarnation contre les courants docètes qui pénétraient les milieux chrétiens. Déjà, à la fin du premier siècle, la première Épître de Jean témoigne explicitement

2. « Ce n'est pas la Croix qui illumine et résume l'œuvre du Christ, c'est l'Incarnation », écrit P. Beuzard à propos de la Christologie d'Irénée (*op. cit.*, p. 118).
3. Cf. notre tome II (en préparation).

d'attaques dirigées contre la réalité de la chair du Christ (1re Jean, 4/2-3). Mais ce docétisme primitif de milieux probablement judaïsants a fait place, à l'époque d'Irénée, en cette fin du second siècle, à celui de la gnose, et qui est tout autre. Il ne s'agit plus, pour ses adeptes, d'estomper la réalité de la chair du Christ par refus du scandale de la Croix : ils nient, à partir d'une prétendue et absolue irréductibilité entre le monde intelligible et le monde sensible, la possibilité de réaliser dans un même être une unité coexistante entre sa nature divine et sa nature corporelle :

> C'est ainsi qu'ils confessent de bouche « un seul Jésus-Christ », mais qu'ils le divisent dans leur pensée. (III, 16/1)

C'est à ce docétisme gnostique qu'Irénée s'affronte. Il y fait allusion à maintes reprises, et la description qu'il nous donne en III, 11/3, laisse assez voir que pour le « Défenseur du Dépôt », le vrai danger pour l'Église de son temps se trouvait là.

> De toute façon, pour aucun de ces hérétiques, le Verbe de Dieu ne s'est fait chair. Si, en effet, on examine à fond tous leurs systèmes, on verra que tous présentent un Verbe de Dieu et un Christ « des régions supérieures » qui sont sans chair, incapables de souffrir : les uns pensent que ce « Verbe ou Christ » s'est manifesté « sous une forme semblable à celle d'un homme », mais qu'il n'est pas né, ni incarné. Les autres disent qu'il n'a même pas pris la forme d'un homme, mais qu'il « est descendu, telle une colombe, sur le Jésus né de Marie ». Tous, par conséquent, sont convaincus de faux témoignage par le disciple du Seigneur qui dit : « Et le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous. » (Jn., 1/14).
> (III, 11/3; cf. aussi III, 16/1 et 6; III, 18/6, 18/7, 22/1)

Contre ce danger, quelle est la doctrine qu'oppose l'Évêque de Lyon, telle du moins qu'elle ressort de son œuvre littéraire ?

B) La formulation irénéenne de l'Incarnation

On sait que les auteurs du IIe siècle ne disposaient pas encore, en théologie, d'un vocabulaire technique. Aussi bien, espérer trouver, chez Irénée, une terminologie spécialisée, surtout pour les vocables de « nature » et de « personne », serait ignorer le long et difficile processus qui fut nécessaire pour atteindre à une définition plus précise du mystère. Après plusieurs siècles où se sont succédés les schismes,

les discussions et les mises au point, après plusieurs conciles aussi, la théologie a finalement fixé le contenu conceptuel et le mode d'expression du mystère : « La nature divine et la nature humaine sont unies, sans confusion, ni changement, ni division, ni séparation en l'unique personne du Verbe » *(Natura divina et natura humana uniuntur inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter in unica Persona Verbi)*.

Cependant, ce serait une profonde erreur de croire que l'Église, à ses débuts, n'avait pas une claire notion de l'Incarnation, et n'avait pas non plus, pour l'exprimer, un vocabulaire bien à elle. Celui-ci était différent; mais elle en avait un : il était celui des Apôtres et celui de l'Écriture.

Ainsi, pour exprimer le concept de « nature », faisait-elle appel aux notions de la génération et de la filiation : le Christ avait une « nature » divine, puisqu'Il était le « Fils » de Dieu, et Il avait une « nature » humaine, puisqu'Il était « fils » de l'homme. Ne serait-ce pas là, d'ailleurs, la meilleure façon de concevoir la nature des êtres, en l'exprimant, en dépendance du terme grec *phusis*, par ce qui appartient en propre à un être en vertu de son origine *(natura nascitura) ?*

Dans cette ligne, et pour souligner les deux natures dans le Christ, Irénée décrit les attributs et les activités spécifiques à chacune d'elles, avec cette particularité, toutefois, qu'il relie habituellement, dans le prolongement du Nouveau Testament et surtout de la *Prima Joannis*, le terme « Christ » à la nature divine, et le nom « Jésus » à la nature humaine. Il est vrai que le recours à ce vocabulaire pouvait parfois s'imposer pour répondre aux gnoses qui l'avaient adopté.

De même, pour marquer l'unité de la Personne du Christ dans ses deux natures, l'Évêque de Lyon recourt à des passages néotestamentaires, où saint Paul, par exemple, attribue au « Christ » des qualités et des activités relevant strictement de la nature humaine :

> Il est donc manifeste que Paul ne connaît pas un autre « Christ », mais seulement Celui qui, tout ensemble, a souffert, a été enseveli, est ressuscité, qui est né aussi et que Paul appelle homme [...].

L'auteur cite d'autres textes de l'Apôtre et conclut :

> Tous ces textes montrent bien, non qu'un Christ étranger à la souffrance est descendu sur Jésus, mais que Celui-là même qui était Jésus-Christ a souffert la passion pour nous. (III, 18/3)

Pour traduire le concept même de « personne », Irénée, toujours dépendant du style scripturaire, emploie habituellement, soit le pronom personnel *(hic, ipse, idem ipse, semetipse)*, soit les formules verbales : « être appelé », ou « être nommé », ou « être désigné », soit plus spécialement le nom lui-même de Jésus-Christ [4].

> Bien mieux, Pierre a témoigné encore que Jésus en personne est le Fils de Dieu, ce Jésus oint par l'Esprit Saint et qui de ce fait a été appelé Jésus-Christ [oint]. C'est bien ce même Jésus qui est né de Marie, comme l'implique le témoignage de Pierre. (III, 12/7)

A titre d'exemple, voici un passage typique où se trouve nettement marquée l'application du vocabulaire employé :

> Celui qui est né fils de l'homme, non par la volonté de la chair ou par la volonté de l'homme, est aussi le Christ, le Fils du Dieu vivant. Que personne absolument, parmi les fils d'Adam, ne soit au sens propre appelé ou nommé Seigneur, nous l'avons démontré d'après les Écritures. Que Lui-même au contraire, à proprement parler, seule exception parmi tous les hommes qui existaient à cette époque, soit appelé Dieu, Roi éternel, Fils unique, Verbe incarné, aussi bien par tous les prophètes que par les Apôtres et par l'Esprit Lui-même, voilà ce qu'il est loisible de constater à tous ceux qui atteignent, ne fût-ce qu'une petite parcelle de la vérité. Les Écritures ne donneraient pas, sur Lui, ces témoignages, s'Il était seulement un homme comme les autres, mais parce que seul entre tous, Il a eu en Lui cette génération éclatante qui lui vient du Père Très-Haut, /parce qu'/ Il a reçu aussi cette génération éclatante qui Lui vient de la Vierge, les Écritures donnent de Lui ce témoignage au double aspect :

[Suivent les noms, titres et appellations de l'Écriture qui sont relatifs, les uns à la nature divine et les autres à la nature humaine.]

4. On sait que la juxtaposition des deux termes « Jésus » et « Christ » pourrait être la définition la plus ancienne comme la plus courte du mystère de l'Incarnation. Elle affirme à la fois la dualité des natures : « Jésus » pour la nature humaine, et « Christ » pour la nature divine, et l'unité de la Personne par l'unité même du nom : « Jésus-Christ ».
L. Cerfaux, dans son étude sur la première communauté chrétienne de Jérusalem, *Eph. Theol. Lov.*, 16 (1939), pp. 24-25, pense qu'une « théologie du Nom » serait caractéristique de la communauté primitive de Jérusalem.
On sait, par ailleurs, que la pensée juive, au lieu de nommer Dieu, préférait dire simplement : « le Nom ». La pensée apostolique a continué : Act. 5/41 ; 1re Jn., 2/12 ; 3e Jn., 7 ; Jacq., 2/7 ; 2e Clém., 13/1 ; *Didachè*, 10/2 ; IGNACE, *Eph.*, 3/1 ; 7/1 ; *Philad.*, 10/1.

> C'est donc Lui, le Fils de Dieu, le Verbe du Père, qui est aussi le fils de l'homme, puisque Marie, issue de la race des hommes dont elle-même fait partie, l'a engendré en tant qu'homme et a fait de Lui le fils de l'homme.
> C'est pourquoi le Seigneur nous a donné un signe [...] sans que l'homme l'ait demandé. Car comment aurait-il pu s'attendre à voir une vierge concevoir, une vierge enfanter un fils et à voir dans ce fils un « DIEU AVEC NOUS » *(Emmanuel) ?* (III, 19/2-3)

Pour nous familiariser avec la terminologie alors en usage, il suffit de séparer, dans ce texte, ce qui se rapporte aux natures, et ce qui spécifie l'unique personne.

Pour la nature humaine, nous avons les expressions où il est dit que le Christ est né d'une femme ou qu'il est fils de l'homme; pour la nature divine, celles où il est dit que Dieu était son Père et aussi les titres : Dieu, Seigneur, Roi éternel. Quant à l'unité de la Personne, elle est soulignée par les pronoms personnels et par les expressions verbales « appelé Dieu » ou « nommé Seigneur » qui veulent dire : dont la Personne est Dieu ou Seigneur.

Il reste que l'absence d'un terme technique pour exprimer la notion de « personne » est quelquefois fort sensible. Témoin ce passage où Irénée démontre que le dédoublement préconisé par les gnoses exigeait, dans le Christ, deux personnes :

> Si, en effet, l'un a souffert, tandis que l'autre en était incapable, si l'un est né, tandis que l'autre est descendu sur celui qui est né et l'a même quitté, ce n'est plus un seul mais « deux » que l'on nous présente *(non unus sed duo monstrantur)*. [C'est-à-dire ce n'est plus une seule personne mais deux que l'on nous présente.] (III, 16/9)

Ce même passage se termine d'ailleurs par une très belle affirmation que l'on ne peut s'empêcher de retranscrire ici :

> Paul ne connaît qu'UN seul Jésus-Christ [unique personne], qui est né et qui a souffert [nature humaine] [...] et qui est aussi le Fils de Dieu [nature divine]. (III, 16/9)

C) L'assise scripturaire irénéenne de l'Incarnation

Cette dernière affirmation, comme déjà celles qui la précédaient, ont fait apparaître le souci d'Irénée de fonder sérieusement le mystère de l'Incarnation sur l'Écriture, et tout particulièrement sur le Nouveau

Testament. Il y aurait intérêt à montrer cette dépendance de l'Évêque de Lyon à l'égard du message apostolique, et l'on verrait qu'elle se trouve motivée par la double nécessité d'éclairer la Personne du Christ et de défendre sa réalité historique. Car, à la même époque, un Celse avait déjà émis cette objection reprise plus tard et développée surtout depuis le siècle dernier, selon laquelle le Christ n'aurait été qu'un homme divinisé par l'enthousiasme et l'élan de foi des premières communautés [5]. Contre ces allégations, l'objectif du Défenseur de la Tradition était de bien mettre en relief les attestations des témoins directs du Seigneur.

Plutôt que de multiplier les citations irénéennes qui sont fort nombreuses, nous nous bornerons à retranscrire un chapitre de ce Livre III, particulièrement riche en références néotestamentaires. On aura là un exemple probant du souci majeur d'Irénée de fonder l'Incarnation sur les affirmations les plus explicites des Apôtres. Pour plus de clarté, nous avons marqué par les lettres *a*, *b*, *c*, les attestations touchant la personne *(a)*, la nature divine *(b)* et la nature humaine *(c)*.

JEAN :

> Que Jean ne connaisse
> – *b*) qu'un seul et même Dieu et que ce Verbe soit le Fils unique
> – *c*) et que ce Verbe se soit incarné pour notre salut,
> – *a*) à savoir Jésus-Christ Notre Seigneur.
> nous l'avons démontré suffisamment par les paroles mêmes de Jean.
> (III, 16/2; cf. aussi III, 11)

MATHIEU :

> Matthieu ne connaît qu'un seul et même Jésus-Christ.
> – *c*) Il expose sa génération en tant qu'homme issu de la Vierge [...]
> – *b*) Il ajoute que c'est Lui, l'Emmanuel, de crainte que nous venions à penser qu'Il est seulement un homme – car [...] c'est par la volonté de Dieu que le Verbe s'est fait chair;
> – *a*) et que nous éliminions de nous cette idée que Jésus est différent du Christ, sachant bien, au contraire, qu'il n'y a qu'UN seul et même Jésus-Christ. (III, 16/2)

5. « C'est la foi aveugle dont ils sont férus qui a créé ce parti de Jésus. D'un être qui a eu un corps mortel, ils font un dieu et pensent en cela agir avec piété. » (Celse, nº 36.)

PAUL :

« C'est exactement ce que Paul a expliqué (Rom., 1/1-4) [...] au sujet du Fils /de Dieu/
– *c*) qui a été fait de la race de David selon la chair,
– *b*) qui a été prédestiné Fils de Dieu,
– *a*) Jésus-Christ Notre-Seigneur.
Tous ces textes expriment avec évidence qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui, par les prophètes, a fait la promesse concernant son Fils
– *a*) et un seul Jésus-Christ
– *c*) qui est de la race de David selon la génération qui lui vient de Marie,
– *b*) le même qui a été destiné Fils de Dieu. (III, 16/3)

MARC :

Il ne connaît donc
– *a*) qu'un seul et même Jésus-Christ,
– *b*) Fils de Dieu, annoncé par les Prophètes,
– *c*) issu des entrailles de David, l'Emmanuel [...]. (III, 16/3)

LUC :

[...] proclamant par ces paroles (Lc., 1/32)
– *a*) que le même
– *b*) qui est Fils du Très-Haut
– *c*) est aussi Fils de David [...]. (III, 16/4)

1re ÉPÎTRE DE JEAN :

Irénée cite particulièrement cette épître puisque l'Apôtre bien-aimé y attaque nommément les premiers négateurs de l'Incarnation. Il voit en eux des figures de l'Antéchrist : « Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? Le voilà l'Antéchrist ! » (1re Jn., 2/18-22, cité III, 16/5).

L'auteur nous l'avons vu, avait déjà retranscrit de nombreux témoignages de l'Évangile de Jean. D'après lui, l'Apôtre aurait écrit celui-ci spécialement contre les hérésies :

> C'est cette même foi que Jean a proclamée, voulant, par la prédication de l'Évangile, arracher l'erreur semée parmi les hommes par Cérinthe et, bien avant, par ceux que l'on appelle Nicolaïtes – lesquels sont une branche de la prétendue Connaissance. (III, 11/1)

On le voit, c'est bien par fidélité à l'Écriture, et particulièrement au message apostolique, qu'Irénée a été amené à donner à l'Incarnation

cette place centrale dans sa catéchèse. Et c'était bien là, on n'en peut douter, la meilleure réponse à opposer aux erreurs gnostiques.

D) Le signe de la vierge : la conception virginale du Christ

Une autre insistance, cependant, marque de façon très caractéristique l'enseignement irénéen sur l'Incarnation : celle qui touche à la conception virginale.

Dans une sotériologie où l'Incarnation joue un rôle médiateur indispensable, on ne peut, en effet, s'étonner de l'attention qu'apporte l'Évêque de Lyon au « signe de la Vierge ». Pour que le Christ soit vrai Médiateur, il devait être par génération à la fois vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme [6]. Seule une conception virginale, dont Dieu est l'auteur, permettait à l'Emmanuel de posséder la nature divine de son Père et la nature humaine de sa Mère :

> Devant passer par la naissance, Il doit être homme parmi les hommes et [...] c'est Dieu Lui-même qui le forme dès le sein, c'est-à-dire qu'Il naîtra de l'Esprit Saint. (*Epid.*, 51)

Cette raison dogmatique se double d'ailleurs, chez Irénée, de nécessités apologétiques et pastorales. Il se devait de défendre la conception virginale non seulement contre la gnose qui, refusant l'humanité du Christ, niait par le fait même la réalité de la maternité de Marie; mais aussi contre les Ébionites, secte vraisemblablement judaïsante, qui soutenait la paternité humaine de Joseph, et enseignait que Jésus n'aurait été « adopté » par Dieu comme son Fils que par la suite.

Aux partisans de la Gnose, l'Évêque répond : si le Sauveur n'avait pas eu une humanité vraie, Il n'aurait pas été réellement la Tête de l'Humanité et Il ne l'aurait pas récapitulée. Vis-à-Vis d'elle, Il n'aurait pas été en mesure de réparer sa dette ni de lui infuser la vie éternelle. Les liens entre Lui et elle n'auraient été que pure apparence, pure apparence aussi aurait été le salut apporté par Lui.

> Nous avons montré que c'est la même chose de dire qu'Il a été vu en apparence et de dire qu'Il n'a rien reçu de Marie. Et Il n'aurait pas eu vraiment le sang et la chair, par lesquels Il nous a rachetés,

6. Pour souligner la réalité des natures, Ignace emploie l'adverbe *alèthôs* (*Tral.*, 9/1-2 ; *Smyrn.*, 1/2). Le texte latin, pour exprimer la même idée chez Irénée, emploie les mots *vere* ou *veritas*. Ils sont opposés aux vocables *putative* ou *putativus* (= en apparence) : III, 16/1 – 18/6 – 18/7 – 22/2; V, 2/1.

> s'Il n'avait pas récapitulé en Lui-même la vieille formation d'Adam. Vains sont donc les disciples de Valentin qui défendent une doctrine d'où ils excluent le salut de la chair et réprouvent la création de Dieu. (V, 1/2)

Aux Ébionites, il montre que si le Christ n'était pas né de Dieu en même temps que de la Vierge, Il n'aurait pu assumer la vie temporelle de l'humanité dans sa vie éternelle :

> Comment l'homme ira-t-il à Dieu, si Dieu n'est pas venu à l'homme ? Comment les hommes déposeront-ils la naissance de mort, si ce n'est qu'ils sont régénérés par le moyen de la foi, par une naissance nouvelle donnée contre toute attente par Dieu, en signe de salut, celle qui eut lieu du sein de la Vierge. (IV, 33/4)

L'enjeu était capital, puisque c'était le salut même de l'homme qui se trouvait remis en question. La jeune Tradition chrétienne a ressenti nettement le danger, et c'est la raison de la force avec laquelle l'Évêque des Gaules défend la conception virginale dont dépendent la réalité et la vérité de l'Incarnation, et du Salut qu'elle apporte. Il l'affirme, la réaffirme, l'appuyant solidement sur l'Écriture [7]. L'Emmanuel était le « Signe de la Vierge » annoncé par les prophètes, et proclamé par les Apôtres; c'est pourquoi il représentait pour la jeune Église le signe de Dieu par excellence. Car il était signe, non seulement dans le sens d'un symbole ou d'un emblème, mais parce qu'en lui se trouvait accomplie et récapitulée l'Économie du Salut :

> Voilà pourquoi le Signe de notre salut, l'Emmanuel, né de la Vierge, est Seigneur Lui-même, car c'était le Seigneur Lui-même qui sauvait les hommes, puisque ceux-ci, par eux-mêmes, ne pouvaient se sauver. (III, 20/3; cf. aussi III, 18/2-3)

C'est là la raison même qui poussait Irénée à défendre vigoureusement l'interprétation d'une naissance virginale dans la célèbre prophétie de l'Emmanuel (Is., 7/14-21) :

7. Voici la liste des principaux passages où il est question de la conception virginale :

Livre III : 4/2 – 5/1 – 9/2 – 19/2 – 20/3 – 21/7 – 21/5 – 21/8.
Livre V : 1/2-3.
Epid. : 39 – 40 – 53 – 54 – 63.

Voici ceux où il est question du « SIGNE DE L'EMMANUEL » :

Livre III : 9/2 – 19/1 – 19/3 – 20/3 – 21/1 – 21/4 – 21/6.
Livre IV : 23/1.
Epid. : 53 – 57.

Les prophètes ont prêché l'Emmanuel né de la Vierge. Par là, ils faisaient connaître l'union du Verbe de Dieu avec la plasmatio, à savoir que le Verbe se ferait chair et le Fils de Dieu, fils de l'homme, que Lui, le Pur, ouvrirait d'une manière pure le sein pur qui régénère les hommes en Dieu et qu'Il a Lui-même fait pur, que s'étant fait cela même que nous sommes, Il n'en serait pas moins le « Dieu fort », celui qui possède une « naissance inexprimable ». (IV, 33/11)

Une naissance nouvelle donnée contre toute attente par Dieu en signe de salut, celle qui eut lieu du sein de la Vierge. (IV, 33/4)

Il importait de souligner d'abord cette réalité et cette nécessité de l'Incarnation telles qu'elles ressortent de l'Écriture. Nulle part ailleurs, sans doute Irénée ne suit l'Écriture d'aussi près que dans cette mise en lumière du Mystère central qui commande le salut de l'homme. Nous allons le constater mieux encore en abordant la richesse d'enseignement qu'il nous livre sur la « Récapitulation ».

II. Les quatre aspects de la récapitulation dans le Christ

Ce terme de « Récapitulation » qu'Irénée emprunte à saint Paul, possède une gamme variée de significations : « *et reliquas autem ejus recapitulationes* » (IV, 20/8), dit-il.

Certains auteurs qui ont abordé la doctrine de la Récapitulation chez l'Évêque de Lyon sont partis d'une étude sémantique du terme pour éclairer les affirmations irénéennes[8]. Pour notre part, nous avons pensé atteindre à une meilleure objectivité en analysant, à la lumière de leur contexte, les différents sens de ce vocable, tels qu'ils ressortent des nombreux passages où il est employé. Nous sommes ainsi parvenus à la conclusion qu'il résume différents aspects de la « *Voie de Vie* » offerte par le Christ aux hommes. Il a commencé, en effet, par leur

8. Amstrong le souligne dans son étude sur la Récapitulation (p. 60 à 66), le mot grec *anakephalaiôsis* est susceptible de plusieurs sens, suivant la valeur choisie pour la préposition *ana* et pour le substantif *képhalè*.
Si l'on donne à la préposition *ana* le sens de « retour » et au mot *képhalè* celui de « début », la Récapitulation signifierait une rénovation ou une reconstitution.
Si l'on donne à la préposition *ana* le sens « d'aller de l'avant » et au vocable *képhalè* celui de fin, de sommet, la Récapitulation signifierait « la plénitude ou le parachèvement » atteint dans le Christ.
Enfin le verbe « récapituler » signifie aussi « résumer », dans le sens de « concentrer » pour rendre plus fort un argument ou une action.

« révéler » la vérité sur cette « voie de vie », en leur montrant que l'unique voie qui pouvait les conduire à la vie définitive était de devenir vrais fils du Père, comme Lui et en Lui (Récapitulation-révélation du mystère caché). A cet effet, en tant que nouvel Adam, Il a orienté toute sa vie vers ce qu'Il appelait « son heure », celle où à travers la souffrance et la mort, Il est « passé de ce monde à son Père » (Récapitulation-rédemption) et où Il a ainsi transformé sa vie divine en une source vivificatrice jaillissante (Récapitulation-divinisation) à laquelle, maintenant qu'Il est monté près de son Père, Il convie et dirige tous ceux qui, librement et avec amour, acceptent de le suivre et de parachever son corps (médiation universelle du Grand Prêtre éternel). Ces quatre aspects nous semblent constituer, comme les textes nous le prouveront, une expression fidèle de la vision irénéenne de la Récapitulation [9]. On verra que la théologie d'Irénée sur ce thème capital s'enracine dans le Prologue de saint Jean, et plus encore dans les Épîtres de la captivité de Paul.

A) La Personne du Christ révélatrice du plan salvifique du Père

La première mission du Christ s'identifie, en effet, avec la signification même de sa Personne. Il est le Fils, et en tant que tel, il est pour nous révélation et affirmation de l'Économie d'amour du Père par laquelle il nous destine à partager sa vie, à devenir nous-mêmes ses fils. Un texte fondamental d'Irénée formule très heureusement cette doctrine :

> Certes, selon sa grandeur et son inénarrable gloire, « nul ne verra Dieu et vivra » (Ex., 33/20), car le Père est insaisissable; mais selon son amour [...], Il va jusqu'à accorder, à ceux qui l'aiment, le privilège de voir Dieu – ce que prophétisaient les prophètes – car « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (Lc., 18/27). Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu; mais Dieu s'Il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'Il veut, quand Il veut et comme Il veut. Car Dieu peut tout : vu autrefois par l'entremise du Fils, selon l'adoption, Il sera vu encore dans le Royaume des

9. A. Dufourq souligne aussi les trois principaux sens que le mystère de l'Incarnation éveillait chez Irénée : « Révélation, rédemption, déification, voilà donc, écrit-il, les trois idées par lesquelles Irénée définit l'Incarnation. Cette théorie conduit nécessairement à enseigner qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et une personne. » (*Op. cit.*, p. 128.)

> cieux, selon la Paternité (*visus est autem et* PER FILIUM ADOPTIVE, *videbitur autem et in regno coelorum* PATERNALITER), l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, laquelle résulte de la vue de Dieu, pour ceux qui le voient.
> (IV, 20/5)

C'est donc à travers une « pédagogie » que s'exprime l'Économie du Père. Nous retrouvons ici, confirmée et pleinement réalisée, cette pédagogie du Fils que Dieu offre à l'homme depuis sa création. Irénée reste particulièrement sensible à ce rôle éducateur du Fils ouvrant progressivement l'homme au don merveilleux de sa destinée : celui de partager la vie même de Dieu.

Cette pédagogie revêt deux aspects dans la catéchèse de l'Évêque de Lyon.

Le premier souligne la nécessité du Fils, et par là-même de son Incarnation. Car, ce don de la vie divine promis à l'homme, celui-ci ne peut l'acquérir par lui-même. La temporalité naturelle qui est la sienne ne peut se transformer en vie incorruptible que si le souffle de vie initial est assumé dans le don de l'Esprit Saint. Pour reprendre le vocabulaire irénéen, l'homme ne peut accéder à l'incorruptibilité que si l'Esprit Saint le pénètre « du dedans et du dehors » (V, 12/2). Et ce don de l'Esprit passe par le Christ. Celui-ci est donc nécessaire pour que l'homme puisse avoir accès à la vie de Dieu. C'est la « révélation » fondamentale :

> Car il n'y a rien d'intempestif en Lui [le Fils] ou de désordonné, de même qu'il n'y a rien d'incohérent, chez son Père. Toutes choses sont connues d'avance par le Père, elles sont accomplies ensuite par le Fils, selon toute convenance, tout naturellement, au temps opportun *(apto tempore)* [...]. Tout ce qui a été connu d'avance par le Père, Notre Seigneur l'a accompli selon l'ordre, le temps, l'heure prévue et convenable. Lui [...] qui s'est incarné, lorsqu'est venue la plénitude du temps où IL FALLAIT QUE LE FILS DE DIEU DEVÎNT LE FILS DE L'HOMME *(Et Verbum Dei incarnatus cum advenisset plenitudo temporis in quo Filium hominis fieri oportebat Filium Dei).*
> (III, 16/7; cf. aussi III, 22/3)

> Puisqu'en effet le Sauveur préexistait, IL LUI FALLAIT DEVENIR CELA MÊME QU'IL ALLAIT SAUVER, pour que ce salut ne fût pas sans objet *(Cum enim praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri uti non vacuum sit salvans).* (III, 22/3)

> Ils auront donc part à la vie ceux qui voient Dieu. Tel est le motif pour lequel Celui qui est insaisissable, incompréhensible et invisible s'offre à être vu, compris et saisi par les hommes, c'est afin de vivifier ceux qui le saisissent et qui le voient. (IV, 20/5)

> La connaissance du salut, c'est la connaissance du Fils de Dieu qui, en toute vérité, est appelé « SALUT, SAUVEUR, ACTION SALUTAIRE » et qui est effectivement tout cela [...]. Il est Sauveur, en effet, puisqu'Il est Fils et Verbe de Dieu. Il est Action salutaire, puisqu'Il est *Spiritus* (Esprit) [...] Il est enfin Salut, puisqu'Il est « chair » *(caro)*. Car le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous. (III, 10/3)

On pourrait multiplier les citations, car Irénée est intarissable quand il s'agit d'affirmer le rôle révélateur nécessaire du Fils.

Mais cette « révélation » qu'il nous apporte, comprend elle-même deux étapes : c'est le second aspect de la « pédagogie du Fils ».

On l'aura noté, en effet, dans le grand texte de IV, 20/5, l'Évêque des Gaules distingue nettement les deux stades prévus par Dieu dans « la montée de l'homme vers le Seigneur » (III, 19/1). Actuellement, dans le Christ, l'homme est, avec le Père, en relation d'adoption filiale *(adoptive)*. Ce n'est qu'après la résurrection qu'il sera avec lui en rapport de filiation *(paternaliter)*.

Mais Irénée insiste : ce statut actuel de l'adoption prélude normalement à celui, définitif, de la filiation. L'Économie de Dieu ne s'arrête pas en chemin : elle conduit l'homme jusqu'à l'associer totalement à sa propre vie incorruptible.

> Car c'est là le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu, fils de l'homme : c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que, RECEVANT L'ADOPTION FILIALE, IL DEVIENNE FILS DE DIEU *(adoptionem accipiens, fiat filius Dei)*. Nous ne pouvions pas, en effet, recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité sans une union étroite avec l'Immortalité et l'Incorruptibilité; mais comment aurions-nous pu nous unir à l'immortalité et à l'incorruptibilité si d'abord cette incorruptibilité et cette immortalité ne s'était faite ce que nous sommes, pour que ce qui est corruptible fût absorbé par l'incorruptibilité, et ce qui est mortel par l'immortalité, et qu'ainsi nous recevions l'adoption en vue de la filiation *(uti filiorum adoptionem perciperemus)* ? (1re Cor., 15-53-54.) (III, 19/1)

Avec vigueur, l'Évêque réaffirme que l'un et l'autre don, l'actuel et le définitif nous sont acquis par le Fils. Sans l'Incarnation du Fils, l'homme ne pouvait retrouver et parachever la relation vitale avec le Père :

> Si enfin l'homme n'avait pas été constitué en étroite Unité *(sunènôthè)*, il n'aurait pas pu avoir part à l'incorruptibilité *(et nisi homo connitus fuisset Deo non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis)*. Il fallait que LE MÉDIATEUR DE DIEU ET DES HOMMES, PAR SA PARENTÉ AVEC CHACUNE DES DEUX PARTIES, RÉTABLÎT ENTRE ELLES L'AMITIÉ ET LA CONCORDE et fît en sorte que, d'une part, Dieu prît l'homme en charge et que, de l'autre, l'homme se livrât à Dieu. *(Oportuerat enim mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo.)*
> Comment, en effet, aurions-nous pu participer par l'adoption à sa filiation si, par le Fils, nous n'avions pas reçu de Dieu la communion avec Lui, si son Verbe n'avait pas communié avec nous en se faisant chair ? C'est d'ailleurs aussi pour cette raison qu'Il a traversé tous les âges, pour leur restituer à tous la communion avec Dieu.
> (III, 18/7)

Mais, redisons-le ici, et nous le verrons plus particulièrement au chapitre suivant consacré à la Liberté, Irénée tient toujours à souligner que l'un et l'autre dons sont offerts à la liberté de l'homme. C'est par son accord ou par son refus que l'homme accède à la Vie ou se condamne à la mort :

> La communion à Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de Lui [...] La séparation de Dieu, C'EST LA MORT; la séparation de la lumière, ce sont les ténèbres [...].
> C'est pourquoi le Seigneur disait : « Celui qui croit en moi n'est pas jugé » (Jn., 3/18). Autrement dit, il n'est pas séparé de Dieu puisqu'il est uni à Dieu par la foi. « Mais, ajoute-t-il, celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. »
> (V, 27/2)

B) Le Christ récapitule l'Humanité dans sa propre humanité

Ce deuxième aspect de la mission du Christ, l'aspect rédempteur, est celui qu'Irénée développe le plus. Il éclaire cet aspect sous toutes ses faces, peut-on dire. On sent l'Évêque des Gaules soucieux d'apporter la vraie réponse à la gnose et à son dualisme foncier. Il tient à

montrer que c'est l'homme tout entier que le Christ assume : son corps et son âme. Il n'y a pas de salut pour l'âme seulement : c'est la personne qui est sauvée dans son unité corps-âme.

Aussi bien, dans une première série d'affirmations, le témoin de la tradition rappelle-t-il que « le Fils de Dieu récapitulant en Lui-même la *plasmatio* » (IV, 6/2) a réellement assumé le composé humain dans sa totalité. Nous tenons à multiplier ici les citations tant elles sont riches d'une doctrine toute pétrie d'Écriture :

> Que nous soyons un corps tiré de la terre et une âme qui reçoit de Dieu son esprit, tout homme quel qu'il soit le confessera. Et c'est cela précisément qu'est devenu le Verbe de Dieu, RÉCAPITULANT EN LUI-MÊME L'ŒUVRE PAR LUI MODELÉE. C'est pourquoi Il se proclame fils de l'homme. (III, 22/1)

> C'est donc de cette terre, alors qu'elle était encore vierge, que Dieu prit du limon et façonna l'homme, principe de notre humanité. RÉCAPITULANT DONC /EN LUI/ CET HOMME, le Seigneur assuma la même économie de « corporéité » que lui, en naissant de la Vierge par la volonté et la sagesse de Dieu, afin de montrer, Lui aussi, l'identité de sa « corporéité » par rapport à Adam et de se faire Celui qui était décrit au début, l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu. (*Epid.*, 32)

> L'Apôtre s'est servi constamment, à propos de Notre Seigneur Jésus-Christ, des termes « chair et sang ». Il entendait par là, d'une part mettre en lumière l'humanité de Celui-ci – car le Seigneur Lui-même se disait « fils de l'homme » – d'autre part affirmer énergiquement le salut de notre chair – car si la chair ne devait pas être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait pas fait chair, et, s'il ne devait pas être demandé compte du sang des justes, le Seigneur n'aurait pas eu de sang – [...] Le Seigneur n'aurait pas non plus récapitulé en Lui-même tout cela, s'Il ne s'était fait Lui aussi chair et sang conformément à l'ouvrage modelé aux origines, sauvant ainsi Lui-même à la fin ce qui avait péri au commencement en Adam. (V, 14/1)

> Par contre, si le Seigneur s'est incarné au moyen d'une autre économie, s'Il a pris chair d'une autre substance, il s'ensuit qu'Il n'a pas récapitulé l'Homme en lui-même : on ne peut même plus dire qu'Il est chair, puisque la chair, à proprement parler, c'est ce qui succède à l'ouvrage modelé originellement avec du limon. Si le Seigneur avait dû tirer d'une autre substance la matière de sa chair, le Père aurait pris, à l'origine, une autre substance pour en pétrir son ouvrage. Mais en fait, LE VERBE SAUVEUR S'EST FAIT CELA MÊME QU'ÉTAIT

> L'HOMME PERDU, effectuant ainsi par Lui-même la communion avec Lui-même et l'obtention du salut de l'homme. Or ce qui était perdu possédait « chair et sang », car c'est en prenant du limon de la terre que Dieu avait modelé l'homme, et c'est pour cet homme-là qu'eut lieu toute l'économie de la venue du Seigneur. (V, 14/2)
>
> Qui dit réconciliation, dit réconciliation de ce qui s'est trouvé autrefois dans l'inimitié. Or, si le Seigneur a pris chair d'une autre substance, il n'y a pas eu réconciliation avec Dieu de celui-là même qui était devenu ennemi de Dieu par la transgression. Mais en fait par la communion que nous avons avec Lui, le Seigneur a réconcilié l'homme avec le Père, NOUS RÉCONCILIANT AVEC LUI-MÊME PAR SON CORPS DE CHAIR ET NOUS RACHETANT PAR SON SANG, selon ce que l'Apôtre dit aux Éphésiens (Eph. 1/7; 2/13; 2/14-15). (V, 14/3)

La réalité humaine, le Christ l'a prise suivant un processus dont le mode a été, sinon identique, du moins semblable à celui de nos premiers parents :

> Et toute son œuvre qu'Il avait jadis modelée, Il l'a récapitulée en Lui-même [...] De même qu'Adam, le premier /homme/ modelé, a eu comme substance la terre intacte et vierge encore [...] il a été façonné par la Main de Dieu, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu [...] de même RÉCAPITULANT EN LUI-MÊME ADAM, c'est de Marie encore « vierge » qu'à juste titre, Lui, le Verbe, a été engendré d'une manière qui récapitule la formation d'Adam. (III, 21/10)

Récapitulant Adam, c'est donc aussi chaque homme que le Christ récapitule :

> Luc souligne ainsi /par la généalogie du Christ/ que c'est Lui qui a récapitulé en Lui-même tous les peuples dispersés depuis Adam, toutes les langues, toute la génération des hommes, y compris Adam lui-même. (III, 22/3)

Mais en assumant la *plasmatio* humaine, le Christ assume aussi son péché. Avant Lui, Moïse avait déjà porté le péché de son peuple. Après l'apostasie du veau d'or, quand Dieu voulut exterminer ce peuple pour en reconstituer un nouveau à partir de la descendance de Moïse lui-même, celui-ci lui répondit : « je ne fais qu'un avec mon peuple; ou vous l'exterminez et vous m'exterminez moi aussi, ou vous me sauvez et vous le sauvez avec moi » (cf. Ex., 32/32; cf. aussi 1re Clém., chap. 53). Pareillement le Fils de Dieu a voulu se faire homme pour faire de l'homme un vrai fils de Dieu, participant à la

vie du Père. Mais avant, Il lui fallait en faire un fils participant librement à la volonté et à l'amour du Père. Le premier Adam, pour manifester son indépendance, avait refusé l'obédience à son Créateur, le second Adam, au contraire, par son obéissance, efface l'antique désobéissance.

> Il a lutté, en effet, et Il a vaincu. C'était un homme qui combattait pour ses pères. PAR SON OBÉISSANCE, IL RACHETAIT LEUR DÉSOBÉISSANCE. (III, 18/6)

> Et toute son œuvre qu'Il avait jadis modelée, Il l'a récapitulée en Lui-même (Eph., 1/10). « De même, en effet, que, par la désobéissance d'un seul homme, le péché a fait son entrée » (Rom., 5/19 et 12), « et que, par le péché, la mort a prévalu » (Rom., 5/12) « DE MÊME PAR L'OBÉISSANCE D'UN SEUL HOMME » (Rom., 5/19), LA JUSTICE A ÉTÉ INTRODUITE et elle produit des fruits de vie chez ces hommes qui autrefois étaient morts. (III, 21/10)

> C'est pourquoi le Seigneur se reconnaissait Lui-même pour Fils de l'homme, récapitulant en Lui cet homme des origines à partir duquel le modelage de la femme avait été effectué : de la sorte, de même que par la défaite d'un homme, notre race était descendue dans la mort, de même par la victoire d'un homme nous sommes remontés vers la vie; et de même que la mort avait triomphé de nous par un homme, de même à notre tour nous avons triomphé de la mort par un homme. (V, 21/1)

Car, face à l'Adversaire, le Christ n'entre pas dans le jeu de la tentation, mais répond par la fidélité à l'Écriture, et par son attachement indéfectible à la volonté de son Père :

> C'est un seul et le même qui nous a modelés au commencement et a envoyé son Fils à la fin, c'est aussi son commandement à Lui qu'a exécuté le Seigneur « en naissant d'une femme » (Gal., 4/4), en réduisant à néant notre adversaire et en parachevant l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Voilà pourquoi Il n'a pas anéanti cet Adversaire à partir d'autre moyen que des énoncés de la Loi, mais Il s'est servi du commandement même de son Père, comme d'une aide, pour anéantir et démasquer l'ange apostat. (V, 21/2)

Cette attitude, il la poussera à son sommet dans le Sacrifice de la croix, parachevant ainsi le rachat de l'humanité :

> Car le Seigneur nous a rachetés de son sang et a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair. (V, 1/1)

En réalité, ce n'est pas tant l'aspect « méritoire » de la croix qui retient Irénée, même s'il ne manque pas de le souligner, mais plutôt, nous semble-t-il, son aspect « signifiant » : la croix est renversement du drame initial : elle est obéissance totale, purifiant la désobéissance première. Autant Dieu est source de vie, autant l'homme n'est qu'un réceptacle de cette vie. Si l'homme veut vivre, il lui faut donc « se donner » à ses frères et surtout se donner à Dieu. C'est ce qu'avait refusé de faire l'homme-Adam; c'est, au contraire, ce qu'a tenu à réaliser l'Homme-Dieu. Homme sans péché, Il aurait pu ignorer la mort dans la souffrance et « passer de ce monde à son Père » uniquement en étant « transformé » (cf. 1re Cor., 15/51) ou en étant « transfiguré ». Les hommes, ses frères, l'auraient admiré; personne, par contre, n'aurait pu l'imiter, car tous, pécheurs en Adam, sont soumis à la mort dans la souffrance, et le péché n'aurait pas été effacé. C'est pourquoi le Christ, par amour pour ses frères, a consenti à partager leur condition jusqu'à l'obéissance à la mort et à la mort de la croix (cf. Phil., 2/8). Mais au lieu de subir celle-ci, Il l'a acceptée volontairement pour la transformer en une « pâque » vers le Père.

> De même que /ce fut/ par le fait d'une vierge qui avait désobéi /que/ l'homme fut frappé, tomba et mourut, de même aussi /c'est/ par le fait de la vierge qui a obéi à la parole de Dieu /que/ L'HOMME RANIMÉ A, PAR LA VIE, REÇU LA VIE, car le Seigneur est venu rechercher la brebis qui avait péri, et c'est l'homme qui avait péri; et s'Il ne s'est pas fait autre chair façonnée quelle qu'elle soit, mais si par cette même (?) /vierge/ qui tenait sa race d'Adam, Il a conservé la ressemblance de cette chair façonnée, c'est parce qu'il fallait qu'Adam fût récapitulé dans le Christ – afin que ce qui est mortel fût absorbé et englouti par l'immortalité et qu'Ève /fût récapitulée/ en Marie – afin qu'une vierge se faisant l'avocate d'une vierge, détruisît et abolît la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une vierge. Et la transgression qui avait été commise par le moyen du bois fut détruite par le moyen de l'obéissance sur le bois, selon laquelle, par obéissance à Dieu, le Fils de l'homme fut cloué sur le bois, abolissant la science du mal et introduisant et procurant la science du bien, car désobéir à Dieu c'est le mal, alors qu'obéir à Dieu c'est le bien. (*Epid.*, 33)

Ainsi, dans le Christ obéissant, l'Humanité retrouve la possibilité de vivre l'image et la ressemblance de Dieu perdues par la désobéissance.

Lorsqu'Il s'est incarné et qu'Il est devenu homme, Il a récapitulé

en Lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en « raccourci » /dans sa chair/, de sorte que ce que nous avions perdu en Adam – c'est-à-dire le fait d'être selon l'image et la ressemblance de Dieu – même cela nous pourrions LE RECOUVRER DANS LE CHRIST. (III, 18/1)

En fait, Il A RESTAURÉ dans l'ouvrage par Lui modelé, LE PRIVILÈGE ORIGINEL de l'homme qui est d'avoir été fait selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 2/1)

C'est à nouveau, pour l'homme, la joie de communier avec Dieu et avec ses frères :

Appelant /ainsi/ de nouveau l'homme à la communion avec Dieu, afin que, par le moyen de cette communion avec Lui, nous recevions la participation à l'incorruptibilité. (*Epid.*, 40)

Pour tous ceux qui se repentent et se tournent vers Lui, Il fait la paix et l'amitié et Il rétablit l'unité. (IV, 40/1) [10]

Dans cette victoire du Christ qu'est ce retournement de situation qu'Il opère, Irénée aime souligner particulièrement trois aspects qu'on ne peut passer sous silence sans mutiler l'enseignement qu'il nous a laissé sur le caractère rédempteur de la récapitulation.

– C'est d'abord l'insistance qu'il apporte à mettre en parallèle l'unité « Adam-Ève » et l'unité « Jésus-Marie ». Nous avons là, incontestablement, une preuve que le rôle de Marie, au plan du salut, était, pour la jeune Tradition chrétienne, étroitement lié à celui de son Fils :

Si donc Ève se fit désobéissante et devint, pour elle et pour tout le genre humain, cause de mort, Marie, elle, épouse d'un homme prédestiné, et cependant vierge, est devenue par son obéissance, pour elle et pour tout le genre humain, cause de Salut. [...]

La vie remonte dans le sens de Marie à Ève, pour revenir à son point de départ *(eam quae est a Maria in Evam recircumlationem significans)* car on ne peut délier ce qui a été lié qu'en défaisant en sens inverse l'assemblage des nœuds, en sorte que les premiers soient déliés grâce aux seconds, ou qu'en d'autres termes les seconds libèrent les premiers [...]

Car le Seigneur né /de nos pères/, « Premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18) a recueilli en son sein ses anciens « pères », les a fait naître à nouveau à la vie de Dieu, devenu ainsi Lui-même le « principe des

10. Cf. III, 5/3; V, 17/4.

> vivants » puisque Adam était devenu le « principe des morts » [...] Le nœud, que la désobéissance d'Ève avait noué, a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce qu'en effet la vierge Ève avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi. (III, 22/4)

> Si le Seigneur a été porté par sa propre création qu'Il porte Lui-même; s'Il a récapitulé, par son obéissance sur le bois, la désobéissance qui avait été perpétrée par le bois; si cette séduction dont avait été misérablement victime Ève, vierge en pouvoir de mari, a été dissipée par la bonne nouvelle de vérité magnifiquement annoncée par l'Ange à Marie, elle aussi vierge en pouvoir de mari, car, de même que celle-là avait été séduite par le discours d'un ange, de manière à se soustraire à Dieu en transgressant sa Parole, de même celle-ci fut instruite de la bonne nouvelle par le discours d'un ange, de manière à porter Dieu en obéissant à sa Parole [...]
> De même que le genre humain avait été assujetti à la mort par une vierge, il en fut libéré par une vierge, la désobéissance d'une vierge ayant été contrebalancée par l'obéissance d'une vierge [...] Ils sont stupides tous les hérétiques, et ignorants de l'économie de Dieu, et bien peu au courant de son œuvre relative à l'Homme.
> (V, 19/1; cf. aussi *Epid.*, 33, cité p. 291)

– Une deuxième particularité d'Irénée est de fortement marquer un élément de justice : l'homme avait péché; c'est un homme, dans le Christ, qui a réparé. L'homme avait été vaincu; c'est un homme qui est sorti victorieux de la lutte. L'équité exigeait que l'Adversaire, Satan, fût vaincu par celui-là même qu'il avait dominé, en abusant de sa faiblesse pour en faire une victime :

> Verbe de Dieu le Père, devenu fils de l'homme, Il a lutté et Il a vaincu. C'ÉTAIT UN HOMME QUI COMBATTAIT POUR SES PÈRES, par son obéissance Il rachetait leur désobéissance. Il a lié le « fort », libéré les infirmes, donné le salut à l'œuvre de ses mains; en détruisant le péché [...].
> Il a donc fait adhérer et étroitement uni, comme nous l'avons déjà dit, l'homme à Dieu, car si ce n'était pas UN HOMME QUI AVAIT VAINCU L'ENNEMI de l'homme, la défaite de cet ennemi n'eût pas été juste.
> (III, 18/7; cf. III, 18/2; IV, 24/1; V, 13/4; V, 21/1; *Epid.* 31)

– Enfin, Irénée établit un lien étroit entre rédemption et raison humaine. On a eu raison de le relever [11], l'Évêque de Lyon insistait sur ce lien :

11. Cf. J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland*, p. 25-39.

> Parfait en tout, puisqu'Il est à la fois Verbe puissant et homme véritable, en nous rachetant par son sang de la manière qui convient à la raison [12], s'est donné Lui-même en rançon pour ceux qui avaient été captifs *(Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos)*. (V, 1/1)

> Afin que nous, les hommes, instruits de toutes manières, nous soyons désormais scrupuleusement fidèles en toutes choses et demeurions dans son amour, ayant appris à aimer Dieu en hommes doués de raison *(rationabiliter edocti diligere Deum)*. (IV, 37/7)

Quel est ce lien que l'Évêque des Gaules établissait entre la rédemption et la raison ? Sa réponse nous semble donnée en IV, 41/2 et en V, 1/1.

En IV, 41/2, l'auteur explique pourquoi l'homme, tout en étant chose faite *(poièma)* et non fils de Dieu, dans le vrai sens du terme, peut malgré tout, être appelé fils de Dieu. Sa nature propre *(natura nascitura)*, en vertu de son origine, *ex nihilo*, n'a aucune parenté avec Dieu. Néanmoins, elle a été faite par Lui et elle n'existe que dans la mesure où elle bénéficie, dans les limites réduites de ses capacités il est vrai, de l'Exister divin :

> Encore qu'entre enfant et ouvrage il y ait cette différence que le premier a été engendré par Lui [le Père] et que le second a été fait par Lui [...] Selon la nature, sous un certain angle, nous sommes tous fils de Dieu, pour cette raison que nous avons tous été faits par Lui. (IV, 41/2)

Cependant, nous avons souvent entendu Irénée le rappeler, non seulement notre nature a été faite par Dieu, mais elle ne trouvera son apogée et son incorruptibilité qu'en Lui. Si Dieu est l'auteur de notre nature, Il en est également la fin.

C'est, de plus, en vertu de sa nature que l'homme, par son intelligence, doit découvrir son bien en Dieu. Il le trouvera en se donnant librement à Celui qui seul peut l'épanouir vraiment. Refuser de se donner, c'est s'aliéner en se liant à l'Apostat qu'est Satan :

> L'apostasie avait injustement dominé sur nous, et, alors que nous appartenions à Dieu PAR NOTRE NATURE, nous avait aliénés CONTRE NOTRE NATURE, en faisant de nous ses disciples *(Dei omnipotentis alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos)*. (V, 1/1)

12. « qui convenait au Verbe », traduit Rousseau qui s'en explique en note.

Car, c'est la nature humaine en elle-même, avec ses facultés les plus nobles que sont la raison et la liberté, que l'Adversaire a tenté de détruire, en ravalant en quelque sorte cette nature au niveau animal [13]. Il faut, en effet, se rappeler que, pour la première Tradition chrétienne, l'âme est naturellement mortelle. Dès lors, le fait pour elle de refuser Dieu ne pouvait que la conduire à la mort, à cette condition même qui est celle de l'animal. On comprend ainsi pourquoi Irénée résume tout l'aspect rédempteur de la Récapitulation par cette très concise affirmation :

> Le Christ a voulu que les hommes reviennent à leur nature primitive, celle qui fut créée à l'image et à la ressemblance de Dieu.
> (V, 10/1)

Cette affirmation s'explicite ainsi en fonction de ce que nous connaissons de sa pensée : pour avoir mal employé sa raison et sa liberté, en refusant de rester uni au Verbe, l'homme avait perdu l'incorruptibilité biologique (*eam quae circa se esset*, III, 20/1) que le Verbe aurait voulu gratuitement lui accorder, avant de le faire bénéficier, à la fin des temps, de l'incorruptibilité glorieuse de son Père. Par sa passion, le Christ « a redonné sa propre force à l'Homme qui allait se corrompant et l'a replacé dans le processus de l'incorruptibilité » (*corruptum hominem firmavit robore suo et in incorruptionem revocavit*, II, 20/2). Car, « par sa Passion, Il a non seulement détruit la mort, dissous l'erreur, exterminé la corruption et chassé l'erreur, mais manifesté la vie, démontré la vérité et donné l'incorruptibilité » (II, 20/3). C'est pourquoi maintenant tout homme peut, en la Personne du Christ mort et ressuscité, retrouver la dignité originelle, en orientant sa raison et sa liberté vers le choix de l'incorruptibilité :

> Le Christ est Fils de Dieu [...] Il se manifestait Lui-même, venu pour restaurer la liberté de l'homme et lui donner en héritage l'incorruptibilité [...] C'est Lui qui apparaissant en ces temps ultimes, « pierre du sommet d'angle », a rassemblé tout en UN, réuni ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près. (III, 5/3)

C) Le Christ assume l'humanité dans sa divinité

A la lecture des textes déjà cités, le lecteur aura pu remarquer par lui-même que, pour Irénée, c'est bien l'aspect vital et non l'aspect

13. Cf. par exemple V, 8/2 et IV, 4/3.

juridique qui prévaut dans sa notion de rédemption. Ce ne sont pas, en effet, la souffrance et la mort du Christ comme telles qui ont sauvé l'homme, mais bien la *Vie* qu'Il a libérée du Péché, en acceptant certes une mort douloureuse par fidélité à la condition de l'humanité dont Il était devenu la Tête, mais en faisant de cette mort douloureuse une pâque vers le Père en qui sa propre vie devient elle-même source vivificatrice.

Dans la perspective du postulat de l'incorruptibilité naturelle de l'âme, on parle bien de la mort du péché, en concordance avec le vocabulaire de l'Écriture; toutefois dans cette perspective le péché ne peut entraîner, en soi, une véritable mort-disparition, mais uniquement un déséquilibre et un désordre. Comme tout désordre s'accompagne nécessairement de souffrance et exige celle-ci comme expiation, la mort du Christ revêt alors une valeur expiatrice en soi, mais au sens où sa « qualité » est capable d'expier la « quantité » du désordre issu du péché.

Dans la perspective irénéenne, qui est celle de la Tradition apostolique, le péché, qui constitue essentiellement un repli de l'homme sur lui-même, repli accompagné d'un refus de s'ouvrir à Dieu, conduit cet homme à l'étouffement et l'engage dans un processus de mort-disparition véritable. Le virus de la mort infecte alors la vie et provoque la souffrance avant d'entraîner la dissolution totale. Dans cette perspective, c'est la *Vie* du Christ qui sauve, c'est elle qui purifie l'homme du virus de la mort, bien que ce soit volontairement et par fidélité à ses frères que le Sauveur ait voulu passer en Dieu à travers la souffrance et la mort. C'est le soleil qui fait vivre la plante, encore faut-il que des écrans n'entravent pas l'action de sa lumière. Par son refus d'aller à Dieu, l'homme avait opposé un écran à la venue de la vie divine en lui, c'est en brisant cet « écran », ce refus peccamineux, que le Christ a ouvert toute grande pour l'homme la « porte » de la vie en Dieu (cf. Parabole du vrai Pasteur, Jn. 10/1-18).

Telle est la théologie qui ressort des passages déjà cités. Dans les textes IV, 20/5 (cités p. 285 et 286); III, 19/1; III, 18/7 et V, 27/2 (cités p. 286-287), nous avons entendu Irénée affirmer et réaffirmer que c'est la participation à la vie incorruptible de Dieu qui seule peut écarter l'homme de la mort. C'est bien pourquoi le Père a voulu que sa *Vie* soit mise à la portée de l'homme en la Personne de son Fils incarné.

Encore fallait-il que l'homme acceptât de s'ouvrir à cette vie

divine. Il avait opposé son refus en Adam. Le Christ, Lui, donne son accord, unissant de nouveau l'homme à Dieu, et rétablissant la communion rompue (cf. V, 14/3, cité p. 289; *Epid.*, 40 et IV, 40/1 cités p. 292; III, 5/3 cité p. 295). C'est ainsi que la vie divine – sa vie divine – a pu pénétrer l'homme et commencer à le purifier de l'infection du virus de la mort : « la vie est remontée dans le sens de Marie à Ève [...] et a fait renaître /l'homme/ à la vie de Dieu » (III, 22/4 cité p. 293); « la justice introduite a produit des fruits de la vie chez ces hommes qui autrefois étaient morts » (III, 21/10 cité p. 290). Dès lors, l'homme « remonté vers la vie » (V, 21/1 cité p. 290) a été « ranimé et il a par la *Vie* reçu la vie » (*Epid.*, 33 cité p. 291).

Toutefois la Vie du Christ devenue source vivificatrice en Dieu, ne purifie pas simplement l'homme de l'infection du virus de la mort, mais parce qu'elle est divine, elle est capable de diviniser l'homme.

a) *L'aspect rédempteur et divinisateur ne se confondent pas.*

Relevons d'abord cette particularité de l'enseignement irénéen sur la Récapitulation : il sépare nettement dans le Christ le rôle rédempteur du rôle divinisateur. « Pierre d'angle », le Christ ne l'est pas seulement parce qu'en Lui l'humanité déchirée retrouve son unité entre ses membres dispersés et avec Dieu, mais Il l'est aussi parce qu'Il refait cette unité entre les hommes et son Père sur des bases entièrement nouvelles :

> C'est Lui [le Christ] qui apparaissant en ces temps ultimes « pierre du sommet de l'angle » a rassemblé tout en UN, réuni ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près. (III, 5/3)

> Le Verbe de Dieu [...] à la fin des temps, pour récapituler toutes choses, s'est fait homme parmi les hommes, visible et palpable, pour DÉTRUIRE LA MORT, FAIRE APPARAÎTRE LA VIE ET OPÉRER UNE COMMUNION DE DIEU ET D'HOMME. (*Epid.*, 6)

On sait le problème que soulève cet aspect divinisateur de la Récapitulation. En théologie devenue traditionnelle, l'homme, sans être un dieu à l'origine, est apparenté au divin, et bénéficie dans son âme de certains attributs divins, dont le principal serait l'incorruptibilité. Ce postulat conduit à voir dans l'aspect divinisateur l'économie selon laquelle le Christ aurait rétabli l'homme dans son état de nature premier et privilégié. Avec cette particularité, cependant, que

par sa divinisation, l'Homme-Dieu lui aurait conféré *une qualité d'une intensité plus grande mais non nouvelle.*

Le lecteur est maintenant suffisamment familiarisé avec la vision de la jeune Tradition chrétienne pour savoir que tel n'était pas l'éclairage donné par l'enseignement postapostolique. Il suffira ici de rappeler les trois données essentielles qui marquent la différence profonde existant entre la condition d'Adam et celle qui est offerte désormais à l'homme dans le Christ.

– La condition initiale de l'homme était belle et bonne. Elle était même exceptionnelle à cause de la présence du Verbe qui devait lui apporter une aide vitale extraordinaire.

– Néanmoins son rapport était encore limité si on le compare à celui dont nous jouissons maintenant dans le Christ. Le Verbe était alors invisible (V, 16/2). Il n'était présent à l'homme que sous forme de Parole. La communion entre l'homme et cette Parole était évidemment différente de celle que la Personne du Verbe fait chair nous offre actuellement. La première n'était qu'une communion d'amitié (cf. V, 14/3 cité p. 289). Elle préparait la seconde qui est communion de vie, comme les fiançailles (union des esprits et des cœurs) préparent le mariage (union vitale des personnes).

– Par le péché, l'homme a rompu cette communion d'amitié avec le Verbe. Par là, il s'est exclu de l'aide du Verbe, préparée par le Père, et il a quitté le mouvement ascensionnel vers Dieu, dans lequel il devait s'engager. C'est dans le Christ qu'il retrouve la possibilité de s'y replacer.

Tel est l'enseignement très précis qu'Irénée reprenait de la catéchèse traditionnelle.

> Le Fils de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt fils de Dieu. (III, 10/2, 16/3, 19/1, 20/2; V, préf.)

Le vrai rôle du Christ est de conférer à l'humanité une dignité nouvelle qu'elle n'avait jamais eue et qu'elle ne pouvait même jamais espérer atteindre par ses propres forces. L'homme, en Lui, devient un « Homme nouveau » selon la juste expression d'Ignace *(kainos anthrôpos;* Eph., 20/1), et Irénée précise que cet apport nouveau réside dans la communion à sa Personne :

> Qu'est-ce que le Seigneur a donc apporté de nouveau par sa venue ? Eh bien! sachez qu'Il a apporté toute nouveauté en apportant sa propre Personne annoncée par avance : car ce qui avait été annoncé

par avance, c'était précisément que LA NOUVEAUTÉ VIENDRAIT RENOUVELER ET REVIVIFIER L'HOMME *(quoniam Novitas veniet Innovatura et Vivificatura hominem)* [...] Ce que le Roi a apporté de nouveau par rapport à ceux qui annoncèrent sa venue : IL A APPORTÉ SA PROPRE PERSONNE *(semetipsum enim attulit)*. (IV, 34/1 ; cf. *Epid.*, 97)

Les gnostiques proclamaient que le Christ était venu pour annoncer un dieu nouveau, inconnu jusque-là et pour aider les âmes à recouvrer leur condition divine originelle. Irénée précise que le Christ n'avait annoncé qu'un seul et même Dieu, mais un Dieu qui désirait établir, avec ses créatures, en la Personne de son Fils, un rapport nouveau, celui de l'adoption en vue de la filiation.

L'action du Christ, dans l'enseignement de l'Évêque des Gaules, comporte deux aspects complémentaires et inséparables : celui d'une guérison ou d'une remise à neuf *(innovatura novitas)* et celui d'une génération de la vie divine *(novitas vivificatura)*. La juxtaposition de ces deux aspects est si fréquente dans l'œuvre irénéenne, qu'il est difficile de ne pas y voir l'écho d'une catéchèse précise :

Quand Il les mena à leur accomplissement et les récapitula en Lui-même, afin de nous procurer la vie, le Verbe de Dieu se fit chair, conformément à l'économie de la Vierge
1) POUR DÉTRUIRE LA MORT et
2) POUR VIVIFIER L'HOMME. (*Epid.*, 37 ; cf. *Epid.*, 3) [14]

C'est la même doctrine qui est réaffirmée vigoureusement dans le commentaire de deux versets de la Lettre aux Romains :

1) Si, en effet, lorsque nous étions des ennemis, nous avons été RÉCONCILIÉS avec Dieu par la mort de son Fils,
2) à bien plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, sommes-nous SAUVÉS DANS SA VIE (Rom., 5/8-9). (III, 16/9) [15]

14. Le pronom « les » désigne tous les Pères qui se sont succédé depuis Adam jusqu'au Christ et auxquels l'auteur avait fait allusion immédiatement avant. Par ailleurs le même contraste est réaffirmé en *Epid.*, 86 :
Le Fils de Dieu était venu à la Passion et l'avait supportée pour
1) détruire la mort et
2) vivifier la chair. (*Epid.*, 86.)
Pour N. Brox, la doctrine de la Récapitulation est un tableau qui offre l'harmonie et l'art des contrastes : « L'un complète l'autre, il y a harmonie et surtout harmonie entre la Création et le Christ. Donc aussi bien contraste négatif /positif que contraste positif/ négatif. Le Christ amène à la perfection ce qui était bon et complète ce qui manquait. » (*Op. cit.*, p. 187.)

15. Quelques lignes plus haut, Irénée avait aussi cité Rom., 6/3-4 qui fait ressortir les deux aspects :

L'Évêque explique d'ailleurs clairement sa position dans la conclusion du commentaire sur la guérison de l'aveugle-né :

> [...] Le Verbe de Dieu [...] ayant trouvé son ouvrage abîmé par le mal
> 1) l'a guéri de toutes les manières possibles, tantôt en restaurant tel ou tel membre particulier [...], tantôt en rendant d'un seul coup à l'homme une parfaite santé et intégrité afin
> 2) de se le préparer en vue de la résurrection. En vérité, quel motif aurait-il eu de guérir les membres de chair et de les rétablir dans leur forme première, si ce qu'il guérissait ne devait pas être sauvé ? Car, si l'avantage ainsi octroyé par Lui n'était que temporaire, Il n'accordait pas une bien grande faveur à ceux qu'Il guérissait [16].
> Ou encore comment les hérétiques peuvent-ils dire que la chair
> 2) ne peut recevoir la vie, alors qu'elle a reçu de Lui
> 1) la guérison ? Car la vie s'acquiert
> 1) par la guérison et
> 2) l'incorruptibilité par la vie. Celui qui donne
> 1) la guérison, donne aussi
> 2) la vie, et Celui qui donne VIE procure aussi l'incorruptibilité à sa plasmatio. (V, 12/6; confirmé par V, 13/1 et *Epid.*, 53)

> *An ignoratis quoniam quotquot baptizati sumus in Christo Jesu,*
> 1) *in morte ejus baptizati sumus?*
> 2) *uti quemadmodum resurrexit Christus a mortuis*
> *sic et nos in novitate vitae ambulemus.* (Rom., 6/3-4.)

Ce que confirment les quelques autres affirmations suivantes :

> Ce qu'Il paraissait être, Il l'était vraiment, à savoir Dieu récapitulant en Lui cette chair de l'homme par Lui jadis modelée
> 1) afin de tuer le péché, d'anéantir la mort et
> 2) de vivifier l'homme. (III, 18/7.)

> De toute évidence
> 1) Il délivrait et
> 2) Il vivifiait ceux qui, à la ressemblance d'Abraham, croyaient en Lui *(credebant Ei solvit et vivificavit)*. (IV, 8/2.)

> Le Verbe se montra aussi dans les derniers temps suspendu au bois
> 1) pour nous racheter et
> 2) nous vivifier. (IV, 10/2.)

16. Nous retrouvons la même juxtaposition des deux aspects de la mission du Christ dans l'expression suivante :

> Premier-né des morts et initiateur de la vie en Dieu (*prôtotokos ek tôn nekrôn* [...] *archègos tès zôès)*. (Citée II, 22/4; III, 22/4; IV, 24/1; *Epid.*, 39.)

Dans l'étude que A. ROUSSEAU consacre à cette expression (Livre IV, p. 258-261), l'auteur émet l'hypothèse que l'Évêque de Lyon aurait tiré la formule de Col., 1/18. Il souligne aussi que cette formule se retrouve identique dans « La Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie » (EUSÈBE, *Hist. Ecc.*, V, 2/3). En vertu de quoi, le Père se demande si la paternité de cette lettre ne serait pas à attribuer à Irénée lui-même.

Ces témoignages très clairs nous permettent de comprendre la portée réelle donnée par Irénée aux termes *novitas* et *renovare*. Pour lui, ces vocables, comme habituellement ceux qu'il emploie avec le préfixe « *re* » *(recapitulare, restaurare...)* ne signifient pas simplement « rétablir » l'homme dans sa condition originelle. Nous le disions ci-dessus, la mission du Christ offre un double visage : elle est guérison, mais aussi parachèvement. C'est pourquoi, les termes qui décrivent cette mission, possèdent cette dualité de sens. Témoin, par exemple, la citation de IV, 34/1 que nous reproduisions plus haut : « *quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem* ».

Un passage, magnifique par la richesse de ses précisions, résumera fort bien la pensée de l'Évêque de Lyon : le § 31 de l'*Epideixis*. Il explicite très nettement la double action rédemptrice (1) et divinisatrice (2) du Sauveur ;

> 2) Il unit donc l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme, car nous n'aurions pas pu d'aucune autre manière recevoir une participation à l'incorruptibilité, s'Il n'était venu chez nous. Car si l'incorruptibilité était restée invisible et cachée, elle ne nous aurait été d'aucune utilité : elle se fit donc visible afin que, à tous égards, nous recevions une participation à cette incorruptibilité. 1) Et parce que dans la première créature, Adam, nous avions tous été enchaînés à la mort du fait de la désobéissance, il fallait que les chaînes de la mort fussent rompues par l'obéissance de Celui qui s'était fait homme pour nous. Parce que la mort avait régné sur la chair, c'est par l'intermédiaire de la chair qu'il fallait qu'elle fût abolie et que l'homme fût affranchi de son oppression.
>
> (*Epid.*, 31)

Il nous fallait souligner cette articulation complémentaire rédemption-divinisation avant de suivre plus avant Irénée dans la confrontation qu'il poursuit entre Adam et le Christ.

b) *Le Christ (second Adam), homme « parfait »* (teleios), *parachève l'homme originel (premier Adam)*.

Nous avons déjà entendu l'Évêque des Gaules [17] quand il décrit la différence entre la condition originelle inachevée en Adam, et la condition parachevée dans le Christ. Écoutons-le maintenant souligner avec la même force la complémentarité qui unit le premier Adam au second :

17. Cf. chapitre précédent p. 229-234.

Il ne faut pas chercher la Main de Dieu en dehors de Celle qui nous forme « DU COMMENCEMENT À LA FIN » et nous adapte à la vie et est présente à sa plasmatio, pour la parfaire selon l'image et la ressemblance de Dieu. (V, 16/1)

Des formulations irénéennes où il est dit que « la fin rejoint le commencement », pourraient faire penser, cependant, soit au mouvement cyclique stoïcien de l'éternel retour ou recommencement, soit à la synthèse néo-platonicienne du « retour » défini par la trilogie : *exitus, conversio, reditus* (émanation, conversion, retour).

Cette dernière synthèse n'aborde pas l'homme dans son intégralité, mais se préoccupe seulement de son âme. Celle-ci, de parenté divine en vertu d'une participation originelle de sa nature à la nature divine, se serait éloignée de Dieu par sa descente dans la matière. Après sa conversion, en retrouvant Dieu et en recouvrant sa parenté, elle ne ferait que retrouver sa condition originelle. Cette conception, on le sait, a été reprise ultérieurement par la pensée chrétienne dans une perspective christologique [18].

Dans le contexte irénéen de la Récapitulation, au contraire, le terme « commencement » signifie l'homme à ses débuts (le premier Adam, l'homme « *ateleios* » ou simplement « psychique ») et celui de « fin » se rapporte au Christ (le second Adam, l'Homme « *teleios* ») en sa qualité d'Homme-Dieu. En réalité, cette expression n'est qu'une formulation différente du plan divin de la promotion humaine ou du processus de la notion d'image vers la ressemblance. Elle veut dire : l'homme originel (celui qui a commencé) trouve son achèvement et sa perfection dans le Christ (l'homme en qui l'humanité trouvera son parachèvement), du fait de sa communion, en Lui, à la vie divine :

Selon son amour, Dieu est connu de tous temps, grâce à Celui par qui Il a créé l'univers. Celui-ci n'est autre que son Verbe, Notre Seigneur Jésus-Christ qui, dans les derniers temps, *s'est fait homme parmi les hommes*, *afin de rattacher la fin au commencement*, c'est-à-dire l'HOMME à DIEU. Voilà pourquoi les prophètes ont prêché, à

18. « Bien que dans les prologues de la Somme – nous ne parlons pas ici de la Somme dans son ensemble – il ne soit pas question d'exitus, de reditus et de circulatio, l'avis cependant qui prédomine largement dans la littérature spécialisée est que le schéma « émanation, retour » provenant du néo-platonisme, est à la base du plan d'organisation de la Somme. » (M. SCEKLER, *le Salut et l'histoire*, p. 30; voir aussi pp. 24; 26; 32.)
« C'est le fameux retour à Dieu, cher à l'école d'Alexandrie et qui a fourni le plan de la Somme Théologique. » (A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 100.)

l'avance, sa venue selon la chair, par laquelle l'alliage et la communion de Dieu et de l'homme ont été réalisés selon le bon plaisir du Père [...] afin que, enlacé à l'Esprit de Dieu, l'homme accède à la gloire de Dieu. (IV, 20/4) [19]

Car Celui qui a amené la fin est aussi Celui qui a réalisé le Principe. (IV, 12/4)

Toutes choses, depuis le commencement jusqu'à la fin, le Fils les conduit à leur perfection, en servant le Père et, sans Lui, personne ne peut connaître le Père. (IV, 6/7)

Cette affirmation se trouve précisée en III, 23/3. L'homme, y est-il dit, créé initialement rationnel (psychique), n'était appelé à trouver son achèvement spirituel que dans le second Adam :

Luc montre que la généalogie qui va de la naissance de Notre Seigneur jusqu'à Adam [...] UNIT LA FIN À L'ORIGINE; il souligne ainsi que c'est Lui qui a récapitulé, en Lui-même, tous les peuples dispersés depuis Adam [...] y compris Adam lui-même. De là vient encore que Paul appelle Adam lui-même « la figure de Celui qui doit venir » (Rom., 5/14). Car le Verbe, artisan de toutes choses, avait ébauché à l'avance ce qui s'accomplirait en Lui-même, l'Économie d'Incarnation concernant le Fils de Dieu – Dieu formant d'abord l'homme psychique (Adam) dans le dessein évident de le sauver par l'Homme spirituel (le Christ). (III, 22/3)

A deux reprises également, pour illustrer cette dignité nouvelle apportée par le Christ, Irénée utilise la comparaison de l'eau changée en vin, par allusion au premier miracle par lequel Jésus souligna la nouveauté et la supériorité de sa mission. L'eau représente la condition humaine reçue à la création, et le vin, la nouvelle condition reçue dans le Christ :

Les Ébionites ne sont que vanité, eux qui refusent l'union qui, par la foi, est réalisée dans l'âme entre Dieu et l'homme [...] /eux/ qui ne veulent pas comprendre que le Saint-Esprit est venu en Marie [...] et

19. Cf. aussi IV, 34/4; V, 12/2 – 21/2.
Il faudrait ajouter ici les textes où il est dit que c'est le Verbe qui conduit tout depuis le commencement jusqu'à la fin : IV, 16/7 – 12/4 – 25/1.
De son côté, Méliton termine son homélie sur la Pâque en décrivant l'apothéose finale du Christ : « Tel est Celui (...) qui, de par la volonté du Père, fit ce qui est depuis le commencement /et/ jusque dans les siècles /des siècles/. C'est Lui « l'Alpha et l'Oméga », c'est Lui « le commencement et la fin » – commencement inexprimable et fin insaisissable – C'est Lui le Christ, c'est Lui Jésus. » (Pâque, 105.)

> a rendu visible une nouvelle génération afin que, comme nous avions hérité de la mort par la naissance antérieure, nous héritions de la vie par cette naissance-ci. Ils repoussent donc le mélange du vin céleste et ne veulent être que l'eau de ce monde, n'acceptant pas que Dieu se mélange à eux. (V, 1/3)

La même image est reprise en III, 11/5. L'auteur précise que le Christ à Cana aurait pu créer directement du vin nouveau, sans aucune matière préexistante. Il a préféré utiliser l'eau qui était présente, pour nous révéler qu'Il n'était pas venu commencer une lignée nouvelle, parallèle à la première, mais reprendre et récapituler la plasmatio originelle, de façon à la promouvoir « en raccourci et simplement » *(compendialiter et simpliciter) :*

> Il était bon aussi ce vin qui, suivant les lois de la création, fut fait par Dieu dans la vigne et que l'on but en premier lieu. Mais meilleur fut celui que le Verbe, comme en raccourci et tout simplement, fit à partir de l'eau à l'usage des invités de la noce. (III, 11/5)

Toutefois, comme à Cana, le Christ a apporté à l'eau du miracle une qualité nouvelle, en la transformant en vin, ainsi Il a communiqué en sa Personne, à la plasmatio originelle d'Adam, une nouveauté de vie. Il a voulu reprendre ou récapituler Adam, non seulement pour le rétablir dans sa réalité originelle, mais pour lui conférer un « supplément », une « nouveauté » de vie :

> Dans le Nouveau Testament, la foi des hommes envers Dieu s'est accrue, en recevant, EN SUPPLÉMENT, le Fils de Dieu *(addidamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei)*, pour que l'homme devînt participant de Dieu. (IV, 28/2)

> Luc a commencé sa généalogie par le Seigneur, en remontant vers Adam, pour bien marquer que ce ne sont pas nos pères qui ont donné la vie au Seigneur, mais Lui, au contraire, qui les a « FAIT NAÎTRE NOUVEAUX » DANS L'ÉVANGILE DE VIE *(sed* HIC *illos in Evangelium* VITAE *regeneravit)*. (III, 22/4)

> Le Verbe [...] libérant l'esclave et l'adoptant en vue de la filiation, enfin, au temps opportun, lui accordant l'héritage de l'incorruptibilité, en vue D'UNE CROISSANCE ET D'UNE MATURITÉ, selon le mot de l'Écriture : croissez et multipliez-vous *(et apto tempore incorruptelae haereditatem praestante ad perfectionem hominis; plasmavit enim eum in augmentum et incrementum...)*. (IV, 11/1)

Mais quelle est cette « nouveauté » de vie ? L'Esprit Saint, répond Irénée.

c) *Le Christ parachève l'homme en lui communiquant l'Esprit Saint*.

Certes, il n'y a, pour l'Évêque de Lyon, qu'un seul Esprit[20] :

> *Unus dispensator, unus enim Spiritus qui disponit omnia.* (IV, 36/7)

L'Esprit, souffle créateur, est bien le même que l'Esprit Saint divinisateur. Mais pour l'homme, dans le Christ, le mode de participation à l'Esprit est profondément nouveau :

> Il va de l'Église comme des anciens prophètes, qui souffrirent persécution, selon ce que dit le Seigneur : « C'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui furent avant vous » (Mt., 5/12), parce que – encore que D'UNE MANIÈRE NOUVELLE – LE MÊME ESPRIT repose sur elle *(Nove quidem sed eodem Spiritu requiescente super eam)*.
> (IV, 33/9; cf. aussi IV, 33/15)
>
> Le Saint-Esprit [...] qui, à la fin des temps, a été répandu D'UNE MANIÈRE NOUVELLE, sur notre Humanité, POUR RENOUVELER l'homme sur toute la terre. (*Epid.*, 6)
>
> Et déserte et aride était antérieurement la vocation des gentils, car le Verbe ne passait pas parmi eux ni l'Esprit Saint ne les abreuvait. /Le Verbe/ qui a préparé LA VOIE NOUVELLE [...] et qui a fait jaillir des fleuves en abondance, /ce qui consiste/ à disséminer l'Esprit Saint sur la terre, selon qu'Il avait promis par les prophètes de répandre l'Esprit à la fin sur la vaste terre. (*Epid.*, 89)
>
> [...] C'est donc dans le RENOUVELLEMENT DE L'ESPRIT que se fait notre vocation. (*Epid.*, 90)

Le mode de participation à l'Esprit, souffle créateur, appelé *flatus vitae* est commun à toutes les créatures; tandis que, dans le Christ, les hommes seuls participent à l'Esprit Saint qui leur communique un statut existentiel d'adoption en vue de la filiation :

> « Car, l'Esprit sortira d'auprès de moi, et tout souffle c'est moi qui l'ai fait » (Isaïe, 57/16) : /le prophète/ range de la sorte l'Esprit dans la sphère propre à Dieu, /l'Esprit/ que Dieu a répandu sur le genre humain selon l'adoption filiale; mais il situe l'animation dans la

20. Cf. III, 21/4; IV, 6/7; IV, 31/2.

> sphère commune à la création montrant ainsi que cette « animation » *(illum)* relève du domaine créé.
> Or, ce qui est fait est autre chose que celui qui l'a fait.
> – le souffle est donc chose temporaire,
> – tandis que l'Esprit est éternel. (V, 12/2)

> Le Verbe, porté par le Père, communique l'Esprit à tous, de la manière que veut le Père :
> – à certains, certes, selon le mode propre à la création, un mode qui est lié au créé, qui est du domaine des choses faites,
> – à d'autres, au contraire, selon le mode propre à l'adoption, mode qui relève de Dieu, qui est du domaine de la génération. (V, 18/2)

C'est dire que le Christ est indispensable, réinsiste Irénée, pour que l'homme puisse accéder au statut de l'adoption. En lui, la vie divine (l'Esprit Saint) est mise à notre portée :

> Car c'est là le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme : « c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que « recevant l'adoption » il devienne fils de Dieu. (III, 19/1)

> Le Fils de Dieu qui s'est fait homme pour que par Lui nous recevions l'adoption filiale, l'homme portant et contenant et embrassant le Fils de Dieu. (III, 16/3)

La « nouveauté », c'est dans le Christ qu'elle nous est donnée. Quand « la plénitude du temps de l'adoption filiale est arrivée » (III, 24/1), Il ouvre en Lui ce statut nouveau qu'Adam, à sa création, n'avait pas connu :

> Dieu est Lui-même, c'est-à-dire Créateur [...] de tout cet univers [...] des anges et des hommes.
> Mais des croyants, Il est comme Père, car à la fin des temps, Il a ouvert le Testament de l'adoption. (*Epid.* 8; cf. III, 6/1; III, 16/3)

Comment l'Évêque de Lyon voit-il ce lien entre le Christ et l'Esprit, et comment précise-t-il le rôle de celui-ci en nous ? Il nous semble indispensable de le suivre dans le développement même de sa pensée sur ce thème capital. Et il nous en offre la possibilité dans un chapitre remarquable tout entier consacré à ce thème. C'est le chapitre 17 du Livre III. Nous avons là le schéma d'une théologie de l'Esprit Saint :

III, 17/1 : De quel Esprit s'agit-il ? C'est celui-là même qui est descendu sur le Christ.

> Les Apôtres ont dit ce qui était : « l'Esprit de Dieu descendit sur Lui comme une colombe » (Mt., 3/16...)

Les prophètes avaient annoncé qu'il reposerait d'abord sur le Christ (Is., 11/2) et ensuite sur le peuple nouveau (Joël, 3/1). C'est de Lui que les Apôtres ont reçu le pouvoir de transmettre à tous les hommes selon la « puissance de régénération » (Mt., 28/19) à eux confiée par le Christ :

> Voilà pourquoi cet Esprit est aussi descendu sur le Fils de Dieu devenu fils de l'homme, s'habituant avec Lui à habiter dans le genre humain, à se reposer parmi les hommes, à habiter dans la plasmatio de Dieu – opérant en ces hommes la volonté du Père et les renouvelant de leur vétusté dans la nouveauté du Christ *(operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi)*. (III, 17/1)

III, 17/2 : Car le pouvoir « d'introduire à la Vie », c'est le Christ qui le possède et qui le transmet aux Apôtres dans le don de l'Esprit :

> Cet Esprit que David a demandé pour le genre humain (Ps., 50/13) c'est Lui encore dont Luc nous dit qu'après l'Ascension du Seigneur, Il est descendu sur les disciples, à la Pentecôte, car c'est Lui qui a pouvoir sur toutes les nations, pour les introduire à la VIE et pour leur ouvrir le NOUVEAU TESTAMENT.

Cet Esprit, le Christ avait promis de le leur envoyer

> pour nous adapter à Dieu. Car, comme la farine sèche ne peut, sans eau, devenir une seule pâte, un seul pain, ainsi nous tous, nous ne pouvions non plus devenir UN dans le Christ Jésus sans l'EAU qui vient du ciel. Et comme la terre aride, si elle ne reçoit l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui d'abord étions du bois sec, nous n'aurions jamais porté des fruits de vie sans la pluie librement donnée d'en haut.
> Car nos corps par le bain /du baptême/ ont reçu l'unité qui les rend incorruptibles; mais nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre sont nécessaires, car l'un et l'autre procurent la VIE de Dieu. (III, 17/2)

N'était-il pas ce « Don de Dieu » que Jésus décrivait à la Samaritaine comme « l'eau qui donne vie, jaillissant pour la vie éternelle » ? (Jn., 4/10-14.)

III, 17/3 : Mais, déjà dans l'Ancien Testament, l'Esprit était préfiguré par cette rosée envoyée par Dieu comme signe à Gédéon (Juges, 6/36-40) :

> C'est pourquoi cette rosée de Dieu nous est nécessaire, pour que nous ne soyons pas consumés ni rendus stériles, et pour que là où nous avons un « accusateur », nous ayons aussi un « Défenseur ». (III, 17/3)

Le Seigneur, en effet,

> a confié à l'Esprit Saint l'homme qui est sien, (III, 17/3)

comme à un « bon Samaritain » qui le guérisse du péché qui l'a blessé à mort et livré à sa solitude.
III, 17/4 : Ainsi appuyé sur l'Écriture, Irénée conclut :

> l'Esprit est descendu selon l'Économie qui vient d'être indiquée,

c'est-à-dire selon l'Économie d'Incarnation du Fils. Car, l'Esprit Saint qui est engendré *(gennèma)* du Père ne pouvait parvenir jusqu'à l'homme que dans le Verbe incarné qui, lui aussi, est « *gennèma* » du Père. L'homme dès lors ne pouvait vraiment devenir Fils de Dieu, à son image et à sa ressemblance, que dans le Fils de Dieu fait homme :

> Le Fils unique de Dieu, qui est aussi le Verbe du Père, lorsque est venue la plénitude des temps, s'est incarné dans l'homme à cause de l'homme. TOUTE L'ÉCONOMIE QUI CONCERNE L'HOMME A ÉTÉ ACCOMPLIE *(eklplèrôsantos)* PAR JÉSUS-CHRIST NOTRE SEIGNEUR qui est UN et toujours le même. (III, 17/4)

Cette riche doctrine de III, 17, Irénée la résume encore au début du Livre V en soulignant le lien indissoluble entre le Verbe incarné et l'Esprit :

> /Le Verbe fait chair/ a répandu l'Esprit du Père pour opérer l'union et la communion de Dieu et des hommes, faisant descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit et faisant monter l'homme jusqu'à Dieu par son Incarnation [...]. En toute certitude et vérité, lors de sa venue, Il nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec Lui-même. (V, 1/1)

Il la reprend avec sa netteté habituelle dans l'*Epideixis :*

> /Le Verbe fait chair/ appelant de nouveau l'Homme à la communion avec Dieu, afin que, par le moyen de cette communion avec Lui, nous recevions la participation à l'incorruptibilité [...]. Engendré de

> Dieu par l'Esprit Saint [...], Jésus, l'Oint de Dieu, qui a montré que c'était Lui-même qui avait été annoncé d'avance par les prophètes. (*Epid.*, 40)

> Son précurseur, Jean Baptiste [...] fit savoir que Celui-ci est le Christ sur lequel l'Esprit de Dieu avait reposé, uni à sa chair. [...] Les Apôtres, avec la Puissance de l'Esprit Saint, envoyés par Lui sur toute la terre, réalisèrent l'appel des gentils, en montrant aux hommes le chemin de la vie [...] purifiant leurs âmes et leurs corps par le moyen du baptême d'eau et d'Esprit Saint. (*Epid.*, 41)

> Car la résurrection des croyants est aussi l'œuvre de cet Esprit, le corps recevant de nouveau l'âme et, avec elle, par la force de l'Esprit Saint, ressuscitant et étant introduit dans le royaume de Dieu. (*Epid.*, 42)

Aussi bien est-ce une « nouveauté » que l'homme-Adam reçoit dans le Christ : cette « commutation » du souffle originel *(adinspiratio)* par le don *(communicatio)* de l'Esprit Saint :

> L'Église, en effet, s'est vu confier le « don de Dieu » [la foi] [ou l'Esprit, cf. III, 17/2, cité p. 307]. De même que Dieu /a confié/ le souffle à la chair *(adinspirationem)*, pour que tous les membres en reçoivent la vie; de même dans ce /don/ se trouve déposée la commutation [ou la communication] que le Christ /lui a donnée/, à savoir le Saint-Esprit, gage d'incorruptibilité, affermissement de notre foi, échelle de notre ascension vers Dieu. (III, 24/1) [21]

Le souffle originel relevait de la création *ex nihilo;* le don de l'Esprit, lui, relève de la génération. Le premier nous donnait « l'animation vitale »; le second nous fait participer à Dieu selon son mode personnel, et par là, nous communique l'incorruptibilité :

> [...] La semence vitale du Père de toutes choses, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites *(Spiritus Dei per quem facta sunt omnia)*, s'est mélangée et unie à la chair, c'est-à-dire l'ouvrage par Lui modelé, et c'est par ce mélange et cette union (cf. V, 6-1) que les deux assemblées ont fructifié, du fait de leur Père, des fils vivants pour le Dieu vivant. (IV, 31/2)

21. *Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus quemadmodum ad inspirationem plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur et in Eo disposita commutatio* [*communicatio*] *Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum.* (III, 24/1.)

Cependant, comme le précise Irénée, « c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons ». En effet, le statut de filiation ne sera possible, pour l'ensemble de l'humanité, qu'à la fin des temps, à la résurrection générale. Car c'est là une délicatesse de la divine pédagogie de Dieu, en même temps qu'une exigence de la loi de « devenir » qu'Il a posée :

> Mais présentement, c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons, pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu. C'est ce que l'Apôtre nomme arrhes. (V, 8/1)

La résurrection générale marquera, dès lors, le parachèvement d'un double devenir. D'une part, chaque homme pris individuellement doit donner à Dieu une réponse vitale, c'est-à-dire une réponse portant sur toute sa vie. D'autre part, puisque l'humanité forme une Unité vivante, les différents éléments qui la composent sont obligés de s'attendre mutuellement pour participer, tous ensemble, et en même temps, au même statut existentiel du Christ ressuscité. Certes le Christ comme Tête, forme un « tout » qui se suffit. Il lui était possible de ressusciter seul [22]. Le « corps du Christ » (c'est-à-dire tous les élus), au contraire, ne sera en mesure de participer à la vie divine de sa tête que lorsqu'il aura atteint sa stature d'Homme achevé ou de « Plérôme » (Eph., 4/14), autrement dit lorsque l'Humanité aura atteint son *plenum* et qu'elle « aura purgé le temps de sa condamnation due à la désobéissance » (cf. III, 19/3 cité p. 314).

Le Christ Lui-même, en tant qu'homme, n'est devenu vrai Fils de Dieu qu'à sa résurrection, quand la mort, en Lui, a été vaincue (Rom., 1/3-4, cité III, 16/3 et III, 22/1). Le statut de l'adoption filiale

22. L'Assomption de Marie ne représente pas une contradiction au principe énoncé. A la page 292, nous avons souligné l'union étroite que la Tradition met, dans l'histoire du salut, entre Marie et son Fils. Une union qui est toujours présentée comme aussi inséparable que celle du couple « Ève/Adam ». C'est en fonction de cette unité que s'explique l'Assomption de Marie.
En outre, Irénée oppose plusieurs fois Marie à Ève pour déclarer que, si les deux étaient vierges, Marie, par sa foi, a réparé, elle, l'incrédulité d'Ève. Autrement dit, il affirme que Marie était sans péché comme nos premiers parents avant leur faute. Dès lors, dans la mesure où Dieu est vrai et fidèle aux promesses qu'Il avait faites à nos premiers parents de ne pas les abandonner à la corruption, Il ne devait pas non plus abandonner à la corruption Marie qui fut la croyante par excellence et qui, ne s'étant pas laissée séduire par le serpent, est restée vierge. (Cf. A. *Diognète*, 12/8.)

n'est donc que temporaire; il doit nous conduire vers l'apothéose finale qui nous rendra « fils de Dieu semblable au Père » :

> Si, dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes, nous crions : Abba, Père, que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face à face ? lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant Celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de l'éternelle vie ? Car, si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toutes parts en elles-mêmes, le font crier : « Abba, Père », que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit une fois donnée aux hommes par Dieu ? Elle nous rendra semblables à Lui et accomplira la volonté du Père, car elle fera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. (V, 8/1; cf. V, 13/3)

D) La médiation universelle du Christ, Grand Prêtre éternel

Le Christ crucifié, ressuscité et monté au Ciel s'est assis à la droite du Père. Cet énoncé n'était pas simplement une formule pour la Tradition apostolique que transmet Irénée. Elle traduisait, pour la jeune Église, sa conviction que le Christ n'a étendu son œuvre de rédemption et de divinisation à tous les hommes de tous les lieux et de tous les temps, qu'une fois réalisée sa glorification auprès du Père.

> David lui-même, est-il dit, connaissant par l'Esprit l' « économie de sa venue » qui le constitue « souverain Seigneur des vivants et des morts » (Rom., 14-9), l'a proclamé Seigneur assis à la droite du Dieu Très-Haut (Ps., 109/1). (III, 16/3)

Descendu dans le royaume des morts, ressuscité parmi les vivants de cette terre et monté au Ciel près de son Père, Il est présent à tous, aux vivants comme aux morts et leur applique maintenant d'une façon progressive les « fruits de vie » (III, 21/10, cité p. 290) qu'Il a fait jaillir par sa Passion et sa Résurrection.

> [...] Le Verbe, dis-je, s'exprime ainsi par Isaïe : « Je ne refuse pas et je ne désapprouve pas; mes épaules, Je les ai livrées aux coups et mes joues aux soufflets, et mon visage, Je ne l'ai pas détourné de l'ignominie des crachats » (Is., 50/6). Donc, par l'obéissance à laquelle Il s'est soumis jusqu'à la mort en pendant au bois, Il a détruit l'antique désobéissance commise sur le bois, et parce que le Verbe du Dieu tout-puissant lui-même qui, selon sa condition invisible, est répandu chez nous dans tout cet univers et qui embrasse et sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur — car c'est par le Verbe de Dieu que

> toutes choses ici-bas ont été disposées et sont régies — la crucifixion du Fils de Dieu s'est faite aussi en ces /dimensions/ quand Il a tracé la forme de la Croix sur l'univers - car en devenant visible, Il a dû faire apparaître la participation de cet univers à sa crucifixion - afin de montrer, grâce à sa forme visible, l'action /qu'il exerce/ sur le visible, à savoir que c'est Lui qui illumine la hauteur, c'est-à-dire ce qui est dans les cieux, qui pénètre les profondeurs des lieux inférieurs [traduction Barthoulot], qui étend la longueur du levant jusqu'au couchant et qui gouverne comme un pilote la région de l'Arcturus et la largeur du Midi, et qui convoque de toutes parts à la connaissance du Père ceux qui sont dispersés. (*Epid.*, 34)

En réalité, chez les morts comme chez les vivants, cette souveraineté vitale du Christ passe par la diffusion de l'Évangile de la Bonne Nouvelle et de l'Esprit Saint que le Fils de Dieu fait homme envoie en tant que Roi et Grand Prêtre éternel :

> L'Église est semée sur toute la terre et la « colonne et le fondement » (1re Tim., 3/15) de l'Église, c'est l'Évangile et l'Esprit /souffle/ de vie; il est normal que cette /Église/ ait quatre colonnes qui de toutes parts émettent des souffles d'incorruptibilité et vivifient les hommes. D'où il apparaît que le Verbe « artisan de l'univers », Lui qui est « assis sur les Chérubins » et « qui maintient tout l'ensemble », une fois manifesté aux hommes, nous a donné l'Évangile sous quatre formes, Évangile que maintient un seul Esprit [...]. Les chérubins ont quatre figures et ces figures sont les images de l'activité du Fils de Dieu [...] un lion, ce qui caractérise sa puissance efficiente, sa souveraineté, sa royauté [...] un jeune taureau, ce qui manifeste sa dignité de sacrificateur et de prêtre [...] un visage d'homme, ce qui décrit [...] sa venue comme homme [...], un aigle qui vole, ce qui indique nettement le don de l'Esprit qui vole sur l'Église. Ainsi donc les Évangiles sont en accord avec ces figures sur lesquelles est assis le Christ Jésus. (III, 11/8)

Autrement dit, en attendant sa seconde Parousie dans la gloire, le Christ parachève l'œuvre de sa première Parousie en l'étendant dans l'espace et le temps, aux morts comme aux vivants ainsi que nous le verrons au chapitre VII [23].

> Les prophètes avaient annoncé « deux venues » du Christ, la première, lors de laquelle il fut un homme couvert de plaies [...] par l'extension de ses mains, détruisant Amalech et rassemblant des extrémités de la

23. *Infra*, pages 370-393.

> terre, dans le bercail du Père, les enfants dispersés; se souvenant de ses morts, qui s'étaient endormis dans les temps antérieurs, et descendant vers eux pour les libérer et les sauver. (IV, 33/1)

Cet aspect de roi étendant progressivement son royaume de vie à l'univers entier répond au rôle de « Tête » que remplit le Christ par rapport à l'humanité. Cette image, héritée de saint Paul, et reprise par la première Tradition chrétienne, est sans nul doute celle qui apporte à la Récapitulation sa signification plénière. Elle constitue également la meilleure réponse à la synthèse anthropologique gnostique. Car, à la prétention de celle-ci de faire de chaque « pneumatique» un « microcosme » résumant tout l'évantail de l'être, du matériel au divin, l'Évêque de Lyon oppose le véritable « Abrégé » (*compendium*, III, 16/7 et 18/1) qu'est l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, réunissant en Lui le créé et l'incréé :

> Notre Seigneur Jésus-Christ [...] selon l'Esprit, Fils de Dieu préexistant auprès du Père, engendré avant toute création du monde, auprès du Père, se manifestant au monde entier, à la fin de ce siècle, comme homme, le Verbe de Dieu RÉCAPITULANT EN LUI-MÊME TOUTES CHOSES, CELLES DU CIEL ET CELLES DE LA TERRE. (*Epid.*, 30)

Tête et animateur pour l'ensemble de l'humanité, il est pour elle comme un « fixateur » de Vie :

> C'est en celui-ci [le paradis de vie] que le Seigneur introduit ceux qui obéissent à sa prédication, « ayant récapitulé en Lui-même toutes choses, celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre » (Éph., 1/10). Or, celles qui sont aux cieux sont spirituelles, tandis que celles qui sont sur la terre sont cet ouvrage qu'est l'homme. Ce sont donc ces êtres mêmes qu'Il a récapitulés en Lui, unissant l'homme à l'Esprit et faisant habiter l'Esprit dans l'homme, devenant Lui-même la Tête de l'Esprit et donnant l'Esprit pour qu'Il soit la tête de l'homme : car c'est par cet Esprit que nous voyons, entendons et parlons. (V, 20/2)

> Car au-dessus de toutes choses, il y a le Père et c'est Lui la Tête du Christ (cf. 1re Cor., 11/3); à travers toutes choses, il y a le Verbe et c'est Lui la Tête de l'Église (cf. Eph., 5/23 et Col., 1/18); en nous tous il y a l'Esprit et c'est Lui l'eau vive octroyée par le Seigneur à ceux qui croient en Lui (cf. Jn., 7/39) avec rectitude, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu' « un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous » (cf. Eph., 4/6). (V, 18/2)

Cette récapitulation trouvera à la fin des temps son épanouissement et son couronnement dans l'apothéose de la Résurrection :

> Le corps suivant la tête *(consequente corpore sum caput)*.
> (IV, 34/4)

> Comme la tête est ressuscitée d'entre les morts, ainsi ressuscitera le reste du corps, à savoir tout homme trouvé en vie une fois purgé le temps de sa condamnation due à la désobéissance. (III, 19/3)

C'est bien dans le Christ et par Lui, en effet, que l'homme déchiré par le péché sera guéri, que l'humanité désunie sera réunie, constituant avec les esprits célestes, dont le Christ est également le chef (IV, 20/2), une seule et même famille :

> Un seul Jésus-Christ Notre Seigneur, venant tout le long de l'économie universelle et récapitulant « tout » en Lui-même.
> Dans ce « tout » est aussi compris l'homme modelé par Dieu. Donc Il récapitule l'Homme aussi en Lui-même, d'invisible devenu visible, d'incompréhensible devenu compréhensible, d'impassible passible, de Verbe homme, récapitulant tout en Lui-même, de sorte que, comme le Verbe de Dieu est à la tête du monde supra-céleste, spirituel, invisible, ainsi a-t-il la souveraineté sur le monde visible et corporel, assumant en Lui-même la « primauté »; et tandis qu'Il se pose Lui-même comme « Tête » de l'Église, Il attire tout à Lui au moment opportun. (III, 16/6)

Le lecteur attentif l'aura sans doute déjà remarqué : chaque fois qu'Irénée affirme que le Christ récapitulera « toutes choses », « celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre » (V, 20/2), il n'est question que des êtres libres et conscients qui sont aux cieux (les anges, qualifiés de « spirituels »), et sur la terre (l'homme). Jamais l'auteur ne dit une seule fois que la récapitulation s'étendra à la création matérielle comme telle. Au contraire, plusieurs fois, il a soin de préciser explicitement que ne sera récapitulée que l'humanité, qui est certes issue de cette terre et qui habite sur elle :

> Celles qui sont dans les cieux sont spirituelles [il ne s'agit donc pas des astres], tandis que celles qui sont sur la terre sont cet ouvrage qu'est l'homme. (V, 20/2)

> Dans ce même Verbe par qui Dieu a accompli la création, Dieu accorde aussi le salut aux hommes qui sont dans cette création.
> (III, 11/1)

> La venue du Fils de Dieu et l'économie de son Incarnation [...] dont les prophètes avaient fait connaître à l'avance qu'elle serait la récapitulation de notre Humanité. (*Epid.*, 99)

Car le processus de Récapitulation est en réalité le suivant : c'est l'homme qui récapitule la terre et c'est le Christ qui récapitule l'homme. Mais en récapitulant l'Homme, le Christ, il est vrai, récapitulera aussi la terre parce que, présente dans le corps des ressuscités, celle-ci sera transfigurée et participera à la gloire des enfants de Dieu (Rom., 8/21) C'est en ce sens précis qu'Irénée affirme que toute la création, depuis la terre jusqu'aux anges, sera effectivement récapitulée dans le Fils de Dieu fait homme.

La récapitulation apparaît donc, une fois de plus [24] comme reliée à la liberté humaine. L'offre de promotion, cette « échelle d'ascension » (III, 24/1), comme la nomme Irénée, s'adresse, certes, « à tous les hommes sans exception » (IV, 22/2). Cependant, elle ne peut être « contrainte », étant une proposition que Dieu fait avec amour, lui qui se refuse à passer outre à la liberté humaine. Elle est « le fruit de la liberté » comme s'exprime magnifiquement l'Évêque (IV, 4/1). N'y participeront que

> ceux qui depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, auront craint et aimé Dieu, auront pratiqué la justice et la bonté envers le prochain. (IV, 22/2)

car,

> Si la grandeur de Dieu est inscrutable, sa bonté aussi est inexprimable, et c'est grâce à elle qu'Il se fait voir et qu'Il donne la vie à ceux qui le voient. Car il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté. (IV, 20/5)

D'aucune façon, le mal ne peut trouver dans le Christ sa consécration ou sa consommation en devenant éternel. Face à lui, il ne peut, au contraire, que se résorber ou s'anéantir. Irénée sait le dire avec vigueur en référence aux Écritures :

> Si le Fils a assumé les Justes *(assumpsit Filius dignos)*, Lui-même a aussi préparé la fournaise de feu en laquelle ceux qui en sont dignes seront jetés. (IV, 40/2)

24. Cf. p. 287.

> C'est parce que le Seigneur a vivifié l'Homme, c'est-à-dire Adam, que la mort par surcroît a été anéantie *(Illius enim salus evacuatio est mortis; Domino igitur vivificante Hominem, id est Adam, evacuata est et mors)*. (III, 23/7)

C'est pourquoi l'Évêque des Gaules affirme que le Christ « a récapitulé en Lui-même cette inimitié originelle (celle du démon), en se faisant homme, né d'une femme et en foulant aux pieds la tête de celui-ci » (IV, 40/3)... « en réduisant à néant notre adversaire *(destruens adversarium nostrum)* et en parachevant l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu » (V, 21/2).

Telle se présente, dans ses grands traits, la doctrine de la Récapitulation chez Irénée. Nous l'avons dit, le grand Évêque n'en est pas l'auteur, bien qu'il l'ait exploitée et développée. Le quadruple éclairage qu'il projette sur elle place en pleine lumière le rôle central du Christ dans l'Économie et la Pédagogie divines. Il était présent, comme Verbe, à l'origine, quand l'homme sortit printanier des mains de son Créateur et Père. L'homme ayant péché en choisissant l'autonomie, « le Verbe s'est fait chair » pour permettre à l'homme pécheur de retrouver sa vérité et sa valeur en reprenant le chemin « qui conduit à la communion et à l'union avec Dieu » (IV, 13/1). Ayant réalisé la communion entre son Père et les hommes, le Christ est le médiateur-né et par là le Grand Prêtre qui accomplit en faveur de tous les hommes, dans le temps certes, mais pour l'éternité, ce qu'il commença à réaliser alors qu'Il était sur la terre :

> Loin d'abolir la Loi, Il l'accomplissait, au contraire, exécutant l'œuvre du Grand Prêtre, rendant Dieu propice aux hommes, purifiant les lépreux, guérissant les malades et mourant enfin Lui-même pour que l'homme exilé sortît de sa peine et revînt sans crainte dans son héritage. (IV, 8/2)

Grand-Prêtre par excellence par son Incarnation, le Christ clôt, pour l'homme, la douloureuse étape de la désobéissance, et Il lui ouvre celle, nouvelle et définitive, qui le conduira à l'incorruptibilité, s'il sait, cette fois, s'engager librement, avec Lui, sur la voie de sa divine promotion.

L'homme possède donc dans le Verbe incarné et dans le don qu'Il lui fait de son Esprit, l'assurance d'être réellement fils de ce Père qu'il n'a pu reconnaître à l'origine, faute d'avoir maintenu l'écoute de son divin Conseiller.

En vivant désormais de cette offre royale de la *liberté* dont l'abus fut originellement la cause de sa perte, l'homme peut, maintenant, en apprécier tout le prix, dans les conditions renouvelées, et pour lui inespérées, de promotion qu'inaugure le Christ en sa faveur.

Le chapitre suivant nous montrera la riche compréhension d'Irénée sur cette dimension nécessaire de la *liberté* dans l'Économie et la Pédagogie de Dieu pour le vrai bien de celui qu'il veut « à son image et à sa ressemblance ».

LA LIBERTÉ, EXIGENCE CENTRALE DANS LA PROMOTION DE L'HOMME

> L'homme est raisonnable et il est semblable à Dieu en ceci : créé avec le libre arbitre et maître de choisir sa destinée, il est pour lui-même cause qu'il devient tantôt froment et tantôt paille. (IV, 4/3)
>
> Ainsi donc, il n'y a qu'un seul et même Dieu [...]. C'est Lui qui a fait les choses temporelles pour l'homme, afin que, croissant parmi elles, il produise pour fruit l'immortalité et /c'est Lui/ qui fait venir les éternelles à cause de son amour pour l'homme, « afin de montrer aux siècles à venir l'insondable richesse de sa bonté. » (IV, 5/1)
>
> L'homme modelé au commencement par les Mains de Dieu, je veux dire par le Fils et par l'Esprit, devient à l'image et à la ressemblance de Dieu : la paille – c'est-à-dire l'apostasie – est enlevée, tandis que le froment – c'est-à-dire ceux qui portent comme fruit la foi en Dieu – est introduit dans le grenier. (V, 28/4)
>
> [...] Tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée en vue de l'immortalité et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu. (V, 29/1)

Nous nous sommes efforcés, dans les chapitres précédents, de suivre le remarquable effort d'Irénée pour traduire, en dépendance étroite de l'Écriture, et en accord profond avec la Tradition reçue, les trois premières étapes du Salut. Il nous a montré d'abord l'homme tel qu'il est sorti « printanier » des « Mains » du Créateur; il nous l'a décrit, ensuite, dans sa condition de pécheur; et enfin, il nous a fait entrevoir la réparation et la magnifique promotion qui lui furent offertes dans la Personne du Christ.

Le moment est venu de nous demander comment l'Évêque des Gaules a compris et exprimé la réponse de l'homme au dessein de Dieu, ou plus exactement, sur quoi s'appuie cette réponse. Irénée est

ici d'une extrême clarté. Il nous dit : cette réponse humaine exige la liberté. C'est pour lui une conséquence majeure de la conception anthropologique biblique qu'il nous a développée, et qui, à l'encontre des conceptions gnostiques, donne à la liberté une place qu'il faut bien dire centrale. C'est assurément l'un des mérites particuliers du grand Évêque que d'avoir ainsi placé la liberté à la charnière de sa catéchèse.

Ce chapitre comprendra deux parties. Dans la première, nous tenterons, à la lumière surtout des chapitres 37, 38 et 39 du Livre IV de l'*Adversus Haereses*, de traduire la richesse doctrinale d'Irénée sur ce thème capital, en montrant ce qu'est, pour lui, la liberté chrétienne, l'importance qu'elle représente dans le cadre de la création, et les étapes de sa promotion. Dans la seconde partie, on s'efforcera de montrer quel fut, en dépendance d'une telle doctrine, la spiritualité vécue par ce très vivant IIe siècle.

I. La liberté chrétienne

A) Le témoignage doctrinal d'Irénée

Il nous semble particulièrement nécessaire ici de citer abondamment notre auteur car les textes eux-mêmes nous amèneront à mieux apprécier l'importance capitale que la jeune pensée chrétienne accorde à la liberté et la richesse de réflexion qu'elle lui consacre. Les témoignages se situent dans la dernière partie du Livre IV, où le fidèle « Défenseur du Dépôt » défend contre Marcion et Valentin l'unité des deux Testaments, et conséquemment, l'unité de la pédagogie de Dieu à l'égard de l'homme.

1) CHAPITRE 37 : UNE HYMNE A LA LIBERTÉ.

C'est une véritable hymne à la liberté qu'Irénée a écrite en ce chapitre 37, la décrivant comme intérieure et inhérente à l'Économie instaurée par Dieu. Suivons-le dans sa forte et lumineuse composition.

Aux § 1 et 2, l'Évêque de Lyon présente la liberté originelle telle qu'elle fut offerte à l'homme par son Créateur :

> Cette parole : « que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants et vous n'avez pas voulu » (Mt., 23/37) illustrait bien la loi originelle de la

> liberté de l'homme *(veterem legem libertatis hominis manifestavit)*. Car Dieu l'a fait libre, lui ayant donné, dès le début, le pouvoir de choisir sa destinée, tout comme son âme à lui *(quia liberum eum Deus fecit, ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam)*, pour user du conseil de Dieu, d'une façon volontaire et sans être contraint par Celui-ci. La violence, en effet, ne se tient pas aux côtés de Dieu, mais le bon conseil l'assiste toujours. Et c'est pourquoi, d'une part, il donne le bon conseil à tous; d'autre part, Il a mis dans l'homme le pouvoir de choix *(posuit autem in homine potestatem electionis)*, comme Il l'avait déjà fait pour les anges – car ceux-ci sont raisonnables – afin que ceux qui auront obéi, possèdent, en toute justice, le bien donné par Dieu et conservé par eux, tandis que les désobéissants seront, en toute justice, frustrés de ce bien, subissant ainsi le châtiment mérité [...] Dieu a donc donné le bien, comme en témoigne l'Apôtre, et ceux qui le font, recevront gloire et honneur, pour avoir fait le bien, alors qu'ils pouvaient ne pas le faire, tandis que ceux qui ne le font pas, subiront le juste jugement de Dieu, pour n'avoir pas fait le bien, alors qu'ils pouvaient le faire. (IV, 37/1)
>
> Si au contraire, c'était par nature que les uns étaient mauvais et les autres bons, ni ceux-ci ne seraient louables du fait qu'ils seraient bons, puisque tels, ils auraient été créés, ni ceux-là blamâbles, puisqu'ils auraient été ainsi faits. Mais, en fait, tous sont de même nature, capables de retenir et de faire le bien, capables aussi de le rejeter et de ne pas le faire : aussi est-ce en toute justice – déjà devant les hommes régis par de bonnes lois, et bien davantage encore devant Dieu – que les uns sont loués et reçoivent un digne témoignage, pour avoir choisi le bien et y avoir persévéré, tandis que les autres sont blâmés et subissent un équitable préjudice, pour avoir rejeté le bien. (IV, 37/2)

En renforcement de cet éclairage, l'Évêque cite ensuite de nombreux textes de l'Écriture dont il tire la conclusion suivante :

> [...] Et tous les textes /scripturaires/ analogues qui montrent le pouvoir que l'homme a de choisir sa destinée *(suae potestatis ostendunt hominem)* et le conseil de Dieu : car Dieu nous exhorte à la soumission envers Lui et nous invite à ne pas lui être infidèles, mais Il ne nous fait pas violence pour autant. (IV, 37/3)

Il croit nécessaire d'ajouter encore d'autres affirmations scripturaires, et il termine ainsi :

> L'homme est libre depuis le commencement *(liberae sententiae ab initio est homo)* – car libre aussi est Dieu, à la ressemblance de qui

> l'homme a été fait *(et liberae sententiae est Deus cujus ad similitudinem factus est)* – aussi, de tous temps, lui est-il donné le conseil de garder le bien, ce qui se réalise par l'obéissance envers Dieu. (IV, 37/4)

Jusqu'ici, Irénée n'a fait que poser la liberté de l'homme face au bien et au mal en général. A partir du § 5, il précise davantage et montre le vrai choix qui s'offre à elle; car, le bien proposé à l'homme par Dieu est, en réalité, la communion à la vie divine; le mal consistant dans le rejet de cette communion, lequel entraîne lui-même le rejet de la vie. C'est alors que l'Évêque explique le lien qui existe entre la liberté et cette vie éternelle que le Christ nous apporte, et que nous pouvons soit refuser, soit accepter par la foi en Lui :

> Et ce n'est pas seulement dans les actes, mais jusque dans la foi, que le Seigneur a sauvegardé la liberté de l'homme et le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée *(etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus)* en disant : « qu'il te soit fait selon ta foi » (Mt., 9/29), déclarant ainsi que la foi appartient en propre à l'homme par là même que celui-ci possède sa décision en propre. Et encore « Tout est possible à celui qui croit » (Mc., 9/23). Et encore : « Va, qu'il te soit fait selon ta foi » (Mt., 8/13). Et tous les textes analogues qui montrent que l'homme, selon la foi, jouit du pouvoir de choisir sa destinée *(et omnia talia suae potestatis secundum fidem ostendit hominem)*. Et c'est pourquoi celui qui croit en Lui a la vie éternelle, tandis que celui qui ne croit pas au Fils, ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui (Jn., 3/36). C'est donc en ce sens que le Seigneur, tant pour montrer son bien à Lui que pour signifier la liberté qu'il a de choisir sa destinée *(et sui arbitrii ac suae potestatis hominem significans)*, disait à l'adresse de Jérusalem : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme la poule ses poussins, sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! C'est pourquoi votre maison va vous être abandonnée » (Mt., 23/37-38; Lc., 13/34-35). (IV, 37/5)

Les gnostiques, continue l'Évêque, n'admettent pas qu'une nature matérielle *(choïque)* puisse devenir incorruptible (spirituelle). Il les dénonce et affirme que la liberté, pour l'homme, consiste précisément dans le pouvoir qui lui est donné, contrairement aux animaux, de coopérer librement à l'action divine, de façon à devenir en fin de promotion, « autre » qu'il était à la création.

> Mais, objecte-t-on, Il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes pour qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers Lui, par là même qu'ils seraient doués de raison, capables d'examen

et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont traînés au bien, par nécessité et par contrainte, – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de réflexion, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits *(qui nihil aliud esse possunt praeterquam quod facti sunt)*. (IV, 37/6)

Le chapitre se termine par une nouvelle et capitale précision en dépendance étroite de l'anthropologie irénéenne : la communion de vie avec Dieu, et l'incorruptibilité qui en découle, n'étaient pas innées en l'homme. L'une et l'autre sont le fruit d'un choix libre de la part de celui-ci, choix qui suppose même un combat, une « violence » au sens de Mt. 11/12 :

Dans une telle hypothèse, répondrons-nous, le bien, dit-il, à la suite du texte précédent, n'aurait aucun charme pour eux, la communion avec Dieu serait sans valeur, et il n'y aurait rien d'estimable dans un bien qui leur serait acquis sans mouvement ni souci ni application de leur part et aurait surgi automatiquement et sans effort *(ultro et otiose insitum)*; par suite, les bons n'auraient aucune supériorité, puisqu'ils seraient tels, par nature, plus que par volonté, et qu'ils posséderaient le bien automatiquement et non par libre choix *(et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem)*; aussi ne comprendraient-ils pas même l'excellence du bien et ne pourraient-ils en jouir [...]. (IV, 37/6)

Et c'est pourquoi le Seigneur a dit que le royaume des cieux est objet de violence : « et ce sont les violents, dit-il, qui s'en emparent » (Mt., 11/12) [...] Aussi, /Paul/, cet excellent athlète nous invite au combat de l'incorruptibilité pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette couronne acquise de haute lutte et non surgie automatiquement *(quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam)* et plus elle résultera pour nous de la lutte, plus elle aura de prix, et plus elle aura de prix, plus nous l'aimerons éternellement. Car on n'aime pas de la même manière ce qui s'offre automatiquement et ce qui ne se trouve qu'à grand-peine. (IV, 37/7)

C'est donc pour nous que Dieu a permis tout cela afin que, instruits de toutes manières nous soyons désormais scrupuleusement fidèles en toutes choses et demeurions dans son amour, ayant appris à aimer Dieu en hommes doués de raison : car Dieu s'est montré magnanime en présence de l'apostasie de l'homme, et l'homme, de son côté, a été instruit par elle, selon la parole du prophète : « ton apostasie

t'instruira » (Jér., 2/19). Aussi Dieu a-t-Il fixé toutes choses par avance, en vue de l'achèvement de l'homme et de la réalisation et de la manifestation de ses économies, afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit « configurée à l'image de son Fils » (Rom., 8/29) et qu'un jour, enfin, l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. (IV, 37/7)

L'Évêque ne s'en tient pas à ce seul éclairage pourtant déjà bien explicite. Il n'ignore pas, en effet, que si cette liberté humaine apporte une qualité incomparable à tout ce qu'elle réalise, elle est aussi, pour l'homme, la cause d'échecs lamentables.

C'est pourquoi, dans les deux chapitres suivants, avec la conscience de tenir là une des pièces maîtresses de la théologie, il aborde loyalement le procès si difficile de la liberté humaine et de la place de celle-ci dans le plan de Dieu.

Car l'objection était facile! Au lieu d'engager l'humanité dans une action aux multiples déboires, Dieu ne pouvait-Il pas créer une humanité qui aurait été parfaite dès ses débuts ? Ainsi, n'aurait-il pas été Lui-même bafoué comme Il le fut tant de fois au cours des siècles, et l'humanité elle-même n'aurait pas laissé tant d'épaves sur son chemin!

Les deux chapitres 38 et 39 sont d'une très grande densité et d'une hauteur de doctrine rarement atteinte. Irénée y démontre :
– pourquoi la création d'une humanité pleinement épanouie ne pouvait se réaliser que dans un processus de promotion allant de sa création *ex nihilo* jusqu'à sa glorification dans l'incorruptibilité de l'intimité divine.
– comment cette promotion, pour être valable, devait s'accompagner d'une promotion parallèle de la dignité de l'homme au niveau de sa liberté.

2) CHAPITRE 38 : LA CRÉATION PROMOTION.

En vertu de sa création *ex nihilo*, l'homme ne pouvait être à l'origine que profondément limité et inachevé aussi bien dans le domaine de l'existence que dans celui de la perfection morale. Nous avons déjà cité ces textes, mais leur relecture s'impose pour leur richesse même :

Ici, l'on objectera peut-être : eh quoi! Dieu n'eût-il pu faire l'homme parfait dès le commencement ? – Qu'on sache donc que pour Dieu,

> qui est toujours identique à Lui-même et qui est incréé, tout était possible à ne considérer que Lui. Mais les êtres créés, en tant qu'ils ont reçu ultérieurement leur commencement d'existence, étaient nécessairement inférieurs à Celui qui les a faits [...] Dieu, quant à Lui, pouvait donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir.
> Et c'est pourquoi aussi Notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'Il récapitula en Lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'Il le pouvait mais tel que nous étions capables de le voir : Il pouvait en effet venir dans son inexprimable gloire [vie divine] mais nous n'étions pas encore capables de porter la grandeur de sa gloire. Aussi comme à des petits enfants, le Pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait – ce fut sa venue comme homme – pour que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et habitués par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes LE PAIN DE L'IMMORTALITÉ QUI EST L'ESPRIT DU PÈRE. (IV, 38/1)

> [...] De même donc que l'Apôtre avait le pouvoir de leur donner [aux Corinthiens] la nourriture solide – car tous ceux à qui les Apôtres imposaient les mains recevaient l'Esprit Saint qui est la nourriture de vie – mais qu'ils étaient incapables de la recevoir parce que faibles et inexercées étaient les facultés leur permettant de tendre vers Dieu, ainsi, dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder.
> [...] Ce n'est donc pas du côté de Dieu qu'était l'impuissance, et l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement créé : car il n'était pas incréé. (IV, 38/2)

Toutefois, si la condition de l'homme était initialement très limitée à tous les niveaux, Dieu le Père, dans sa puissance et sa sagesse miséricordieuse, n'en avait pas moins prévu, pour lui, un plan magnifique de promotion. Ce plan, devait conduire l'homme, par le Fils et dans l'Esprit, jusqu'à la gloire incorruptible de la vision de Dieu.

> Par contre, du côté de Dieu se manifestent à la fois la puissance, la sagesse et la bonté : la puissance et la bonté, en ce qu'il a créé et fait volontairement ce qui n'était pas encore; la sagesse, en ce qu'Il a fait avec proportion, mesure et harmonie les créatures, qui, en recevant accroissement et en demeurant de façon prolongée grâce à sa surabondante bonté, obtiendront la gloire de l'Incréé, Dieu leur accordant le bien avec libéralité. Car, en tant qu'elles dureront

> pendant de longs siècles, elles acquerront la puissance de l'Incréé, Dieu leur donnant gratuitement de demeurer à jamais. Et ainsi Dieu aura la primauté en tout, puisqu'Il est seul Incréé, qu'Il est antérieur à tout et qu'Il est cause d'être pour tout. Quant à tout le reste, il demeure dans la soumission à Dieu, et cette soumission à Dieu est l'incorruptibilité, et la permanence de l'incorruptibilité est la gloire de l'Incréé. Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait que l'Incréé, et celui-ci est Dieu. Quant à l'homme, il fallait qu'il fût d'abord fait, qu'ayant été fait, il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il devînt fort, qu'étant devenu fort il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur : car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait être près de Dieu. (IV, 38/3)

Ils font donc preuve d'une attitude vraiment négative et d'un manque absolu de réalisme, s'écrie l'Évêque, tous ceux qui oublient cette nécessité pour l'homme d'une promotion :

> Ils sont donc tout à fait déraisonnables ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature. Dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes, ces insatiables et ces ingrats refusent d'être d'abord ce qu'ils ont été faits, des hommes sujets aux passions, outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu qui les a faits et voir s'évanouir toute différence entre le Dieu incréé et l'homme qui vient à peine d'être créé. (IV, 38/4)

Fait plus grave, ils oublient surtout que notre bonheur réside avant tout dans notre dignité d'hommes libres. Car Dieu n'a pas voulu un homme qui ne fût pas libre : éminemment libre Lui-même, Il n'a voulu comme enfants que des hommes vraiment libres à son image :

> dans sa générosité, en effet, Il a donné magnifiquement le bien et a fait les hommes libres à sa ressemblance. (IV, 38/4)

Certes, Il n'ignorait pas que ce don de la liberté mis au service de la faiblesse initiale de l'homme conduirait celui-ci à des échecs. Pourtant Il a permis ceux-ci parce qu'Il savait qu'à travers eux, et grâce à la connaissance du bien et du mal, Lui-même arriverait à

promouvoir la liberté en l'homme. Or cette promotion dans la liberté et la dignité, devait accompagner la promotion vers l'incorruptibilité pour que son enfant soit finalement libre et aimant à son image et à sa ressemblance :

> [...] dans sa prescience, d'autre part, Il a connu la faiblesse des hommes et ce qui devait en résulter; dans son amour et sa puissance, enfin, Il triomphera de la substance de la nature créée. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal.
> (IV, 38/4)

3) CHAPITRE 39 : LA PROMOTION DE LA LIBERTÉ.

Avec le chapitre 39, Irénée aborde la place réservée par Dieu à la liberté de l'homme dans son plan créateur de promotion. Il atteint là le point culminant comme aussi le plus dramatique de son argumentation puisqu'il touche selon nous à la folie, au scandale, mais aussi à l'optimisme et à la grandeur. Folie parce que le Tout-Puissant ose lier toute son économie à la fragile liberté de sa créature, scandale parce qu'Il admet d'avance de voir son plan mis en échec par certains; mais optimisme et grandeur parce que, malgré tout, le Père fait confiance à son enfant en sachant que finalement le bien triomphera pour le plus grand bonheur de ceux qui dans l'amour auront vaincu leur faiblesse dans sa propre force.

C'est, en Dieu, un souci de dignité et de grandeur pour l'homme qui lui a fait accepter que celui-ci, faute de suivre par instinct et sans accroc sa volonté créatrice, forge sa liberté et la mûrisse en faisant l'expérience du bien et du mal. L'homme doit éprouver dans son être ce qui conduit à la vie et ce qui conduit à la mort afin de connaître par expérience que de son choix libre dépend réellement sa survie éternelle ou sa mort définitive.

L'homme, en effet, n'est pas auto-existant ni même auto-vivant. Il n'est venu à l'existence et ne s'y maintient que grâce à l'Esprit, qui est relation entre lui et son Créateur. Il ne vit que dans la mesure où il reste en relation avec Dieu. Rompre cette relation, c'est-à-dire se corrompre moralement, c'est aussi rompre son existence elle-même. Il n'y a pas de dualisme dans le mal : la corruptibilité morale entraîne la corruptibilité physique. Dès lors, pour l'homme, vivre c'est rester

dans l'obédience divine, c'est obéir à Dieu; quitter cette obédience, désobéir à Dieu, c'est mourir :

> Le bien consiste à obéir à Dieu, à Lui être docile, à garder son commandement : c'est la vie de l'homme; de même désobéir à Dieu est mal : c'est la mort de l'homme. (IV, 39/1)

Vu l'importance de cette option, Dieu a voulu que l'homme en prenne conscience progressivement et qu'il forme sa liberté en ce sens. La liberté, en effet, suppose la connaissance. Or, minime est la connaissance de l'homme à son début. Aussi Dieu a-t-Il décidé qu'il éduquerait et étofferait sa connaissance d'une façon expérimentale. Il a donc permis que l'homme fautif souffre et même qu'il s'enfonce déjà, par la mort du corps, dans le processus de la mort totale, pour qu'il découvre toujours mieux la responsabilité réelle de sa liberté dont l'option porte en définitive sur sa survie éternelle comme sur sa mort-disparition totale :

> *Ce qui ôte la vie*, c'est-à-dire désobéir à Dieu, il saura par expérience que c'est mal et il ne l'entreprendra plus jamais; au contraire ce qui *lui conserve la vie*, c'est-à-dire obéir à Dieu, il saura que c'est bien et il le gardera avec un soin scrupuleux. Et c'est pourquoi il a reçu une double faculté possédant la connaissance de l'un et de l'autre, afin de faire choix du bien en connaissance de cause. Cette connaissance du bien, comment aurait-il pu l'avoir, s'il avait ignoré son contraire ? (IV, 39/1)

On le voit, Irénée ne pouvait être plus clair et plus affirmatif sur la place de la liberté dans la promotion de l'homme. C'est avec force qu'il souligne l'enjeu : ou bien l'homme, librement, se donnera à Dieu et il survivra en Lui, ou bien il se refusera et il disparaîtra; l'homme ne sera un « vivant » que dans la mesure où avec amour il dira oui à Dieu.

> Si tu répudies cette connaissance du bien et du mal et cette double faculté de perception [autrement dit, si tu répudies ta possibilité de choix, ta liberté], sans le savoir, tu te supprimeras toi-même en tant qu'homme *(latenter semetipsum occidit hominem)*. (IV, 39/1)

C'est seulement après avoir nettement affirmé et démontré la place vitale de la liberté, et toujours dans la lumière de cet enseignement qu'Irénée reprend son exposé sur la promotion de l'homme. Celui-ci, en effet, ne peut oublier qu'il n'est par nature, en vertu de ses

capacités initiales, qu'un être faible et temporel; une distance infranchissable, pour lui, le sépare de la divinisation.

> Comment d'ailleurs seras-tu dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être créé ? Comment seras-tu immortel, alors que c'est dans une nature mortelle que tu n'as pas obéi à ton Créateur ? Car il te faut d'abord garder ton rang d'homme et ensuite seulement recevoir en partage la gloire de Dieu [la vie divine] : car ce n'est pas toi qui fais Dieu [ou qui te fais Dieu], mais Dieu qui te fait. (IV, 39/2)

L'homme ne peut se faire dieu, Dieu seul est Dieu. La liberté, dans l'homme, le pousse à se promouvoir et à se créer, mais à se créer en Dieu. Pour illustrer cette évidence, Irénée ne trouve pas meilleure comparaison que celle de la création d'une œuvre d'art dont Dieu serait l'artiste et l'homme le futur chef-d'œuvre. C'est Dieu qui est premier en tout et qui fait tout, c'est lui qui a créé, c'est Lui qui modèle; l'homme, tel une pâte souple doit manifester sa liberté en se donnant généreusement à l'action du Maître. Le but de cette coopération libre doit aboutir au constat final suivant : le chef-d'œuvre une fois achevé, on devra affirmer que c'est bien Dieu qui a tout fait, mais que rien pourtant n'a été fait sans le libre consentement de l'homme. La promotion de celui-ci se révèle comme le résultat de l'action conjuguée de deux libertés aimantes, celle de Dieu et celle de l'homme :

> Si donc tu es l'ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste qui fait toutes choses en temps opportun – en temps opportun dis-je par rapport à toi qui es fait. Présente-lui un cœur souple et docile et garde la forme que t'a donnée cet Artiste [...]. En gardant cette confrontation, tu monteras à la perfection, car par l'art de Dieu va être cachée l'argile qui est en toi. Sa main a créé ta substance : elle te revêtira d'or pur et d'argent au-dedans comme au-dehors (cf. Ex., 25/11) et elle te parera si bien que le Roi lui-même sera épris de ta beauté (cf. Ps., 44/12). [...] Faire est le propre de la bonté de Dieu et être fait est le propre de la nature de l'homme. Si donc tu lui livres ce qui est à toi, c'est-à-dire la foi en Lui et la soumission, tu recevras le bénéfice de son art et tu seras le parfait ouvrage de Dieu. (IV, 39/2)

Par contre si l'homme repousse volontairement sa libre coopération à Dieu, il doit savoir qu'en rejetant l'art du Maître, il rejette non seulement sa promotion, mais aussi la vie elle-même :

> Mais, si en t'endurcissant, tu repousses son art et te montres mécontent de ce qu'Il t'a fait homme, du fait de ton ingratitude envers Dieu, tu as rejeté tout ensemble et son art ET LA VIE. (IV, 39/2)

> [...] Si au contraire tu lui résistes et si tu fuis ses Mains, la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'a pas obéi, non en Lui qui t'a appelé [...] Ce n'est donc pas l'art de Dieu qui est en défaut [...], mais celui qui ne se plie pas à cet art, celui-là est cause de son propre inachèvement. (IV, 39/3)

En conclusion, Irénée compare l'action créatrice et divinisatrice de Dieu à la lumière. La lumière est chaleur, vie et joie, mais elle ne s'impose pas. Tout être vivant est libre de s'aveugler et de s'écarter d'elle; il sait alors qu'il s'éloigne de la vie pour s'enfoncer dans une mort progressive en retournant aux ténèbres seuil de la néantisation.

> La lumière non plus n'est pas en défaut à cause de ceux qui se sont aveuglés eux-mêmes, mais tandis qu'elle demeure semblable à elle-même, ces aveugles sont, par leur propre faute, plongés dans les ténèbres. La lumière ne subjugue personne de force : Dieu ne violente pas davantage celui qui refuserait de garder son art. (IV, 39/3)

Telle apparaît la grandeur dramatique de la liberté en l'homme et la place qu'elle tient dans sa promotion :

> Ceux qui se sont séparés de la lumière du Père [son Fils] et ont transgressé la loi de liberté, se sont donc séparés par leur faute, puisqu'ils avaient été créés libres de leur décision et maîtres de leur destinée *(eleuthera kai autexousia tèn gnômèn gegonota)*.
> (IV, 39/3)

> A ceux qui recherchent la lumière de l'incorruptibilité et courent vers elle, Il [Dieu] donne avec bonté cette lumière qu'ils désirent; mais à ceux qui la méprisent et se détournent d'elle, il a préparé des ténèbres bien faites pour ceux qui se détournent de la lumière, et à ceux qui fuient la soumission à Dieu, Il a préparé un châtiment approprié. Or la soumission à Dieu est l'éternel repos, de sorte que ceux qui fuient la lumière aient un lieu digne de leur fuite et que ceux qui fuient l'éternel repos aient une demeure appropriée à leur fuite. Car tous les biens /vitaux/ se trouvent auprès de Dieu, ceux qui fuient Dieu de leur propre mouvement se frustrent eux-mêmes de tous les biens : ainsi frustrés de tous les biens qui se trouvent auprès de Dieu, ils tomberont à bon droit sous le juste jugement de Dieu [qui est séparation du Dieu vie]. (IV, 39/4)

On l'aura constaté, la liberté est bien pour l'homme l'élément nécessaire et dynamique de sa promotion. Obligatoirement temporel à sa création, ce n'est que dans une liberté vraie et aimante que l'homme doit accéder à la filiation divine à l'image et à la ressemblance du Père.

Ce témoignage irénéen d'une intense vérité sur la valeur et la place de la liberté, dans l'homme, se devait d'être rapporté dans son intégralité. Il va nous permettre, à partir de ces grands textes, et en les confrontant entre eux et avec d'autres, d'éclairer réellement la conception chrétienne de la liberté telle qu'elle ressort de l'ensemble de l'œuvre du grand Évêque.

B) La conception chrétienne de la liberté : la liberté créatrice

1) LES DEUX DONNÉES DE LA LIBERTÉ : *liber* ET *suae potestatis.*

Quand Irénée parle de la liberté, le lecteur l'aura sans doute déjà noté, il unit souvent *liber* et *suae potestatis.*

L'adjectif *liber (eleutheros)* est mentionné au ch. 37 § 1, 4, 5 (2 fois). L'expression *suae potestatis (autexousios)* au ch. 37 § 1, 3, 5 (2 fois).

Nous retrouvons cette juxtaposition dans *Adv. Haer.*, IV, 4/3 – 15/2 – 39/3; V, 29/1; également au chapitre 11 de l'*Epideixis.*

Quelle portée avait pour l'Évêque de Lyon cette double formulation ? Les passages cités vont nous permettre de la définir.

L'*eleutheria*, c'est la liberté de choix ou le libre arbitre (*liber in arbitrio*, IV, 4/3 et IV, 37/5). Elle est naturelle à l'homme puisqu'elle est liée à son intelligence. Parce que les hommes, comme les anges, sont *rationabiles* (IV, 4/3 et IV, 37/1), ils possèdent ce pouvoir de choix (*potestas electionis*, IV, 37/1) [1]. L'homme qui, par son intelligence, peut connaître le bien et le mal, peut aussi, grâce à sa liberté, choisir l'un ou l'autre; cela à la lumière des conseils de Dieu mais loin de toute contrainte et de toute violence de sa part (voir les textes p. 336-337).

Nous retrouvons ces vues en V, 27 que nous analyserons au

1. « La personne se définit uniquement par ce qui la distingue des choses ou des vivants dépourvus d'intelligence. La caractéristique propre en est la conscience, c'est-à-dire le pouvoir de se connaître soi-même comme un tout distinct, de distinguer le vrai du faux ou le bien du mal [...]. Tout homme est donc une personne et il l'est à proprement parler par ce qui le fait homme. » (P. GALLIEN, *L'unité du Christ*, p. 124, cité par C. CHOPIN, *op. cit.*, p. 80.)

cours du chapitre VII en étudiant la catéchèse sur la doctrine du jugement général. Mais c'est surtout en IV, 38-39, précédemment analysé, qu'Irénée, reprenant Justin, et développant la pensée du maître romain, découvre, nous l'avons vu, la dignité spécifique de l'homme dans la faculté qui lui est propre de choisir entre le bien et le mal, c'est-à-dire dans la liberté. Dans ces chapitres, l'auteur expose la condition originelle de l'homme et explique sa faute. A première vue on peut être surpris par la position qu'il y développe. Il semble, en effet, que pour lui la faute était sinon inévitable, du moins normale. En réalité, ce que l'Évêque veut souligner, ce n'est pas que l'homme devait « normalement » fauter , mais que « nécessairement » sa condition originelle devait comporter un choix conscient et libre. Dieu, certes, avait prévu de rendre ses enfants heureux, mais Il n'avait entrevu et voulu ce bonheur que ratifié par eux. Ils ne devaient l'atteindre qu'après l'avoir choisi, tant il est vrai qu'un bonheur « imposé », si grand soit-il, ne pourra jamais combler l'homme. Sa dignité, en effet, demande que finalement tout ce qui le concerne soit librement accepté par lui. Sans liberté, sans faculté de choix, ne parlons plus de dignité humaine, ne parlons même plus d'homme, déclare Irénée :

> Si tu répudies cette connaissance de l'un et de l'autre [du bien et du mal] et cette double faculté de perception, sans le savoir, tu te supprimeras toi-même en tant qu'homme. (IV, 39/1)

On le comprend mieux maintenant, la révélation sur les deux arbres – celui de la vie et celui de la connaissance – et sur le choix qu'ils impliquaient, était une des données essentielles du paradis, car le vrai bonheur, pour l'homme, tel que Dieu l'a prévu et voulu, comporte la dignité d'une option libre de sa part :

> Dans une telle hypothèse [celle d'être bon ou mauvais par nature], répondrons-nous, le bien n'aurait aucun charme pour eux, la communion avec Dieu serait sans valeur, et il n'y aurait rien d'estimable dans un bien qui leur serait acquis sans mouvement ni souci ni application de leur part et aurait surgi automatiquement et sans effort. (IV, 37/6)

> On n'aime pas de la même manière ce qui s'offre automatiquement et ce qui ne se trouve qu'à grand-peine. (IV, 37/7)

On trouve pareillement les expressions *ex sua sententia* ou *propter sententiam :*

> Car c'est de leur propre décision que les croyants font sa volonté [celle de Dieu], comme c'est aussi de leur propre décision que les incrédules ne reçoivent pas son enseignement. Il est clair que son Père aussi a créé pareillement tous les hommes possédant chacun sa propre capacité de décision et son libre arbitre. (V, 27/1)

Cette analyse de la liberté d'option appelée communément libre arbitre nous ouvre tout naturellement à l'un des aspects les plus importants de son application : la liberté dite *autexousia*. Cette liberté avait une résonance particulière dans la Tradition. Elle mérite une étude attentive.

Déjà à la fin de 37/1, Irénée précise avec une insistance particulière que, du libre choix de l'homme, dépend pour lui une vie de gloire ou un juste jugement :

> Dieu a donné le bien, comme en témoigne l'Apôtre, et ceux qui le feront recevront gloire et honneur pour avoir fait le bien, alors qu'ils pouvaient ne pas le faire, tandis que ceux qui ne le font pas, subiront le juste jugement de Dieu, pour n'avoir pas fait le bien, alors « qu'ils pouvaient le faire ». (IV, 37/1)

Il y revient au § 37/4 :

> La désobéissance à Dieu et le rejet du bien sont au pouvoir de l'homme, mais comportent un préjudice et un châtiment qui sont loin d'être quelconques. Et c'est pourquoi Paul dit : « Tout est loisible, mais tout n'est pas profitable » (1re Cor., 8/12). (IV, 37/4)

Mais sa pensée est plus concrète encore au § 5, quand il aborde le rapport qui existe entre la liberté et la foi, et qu'il trouve dans ce rapport la valeur que recouvre le terme de « bien ». En fait, la liberté que l'homme a de donner sa foi au Christ ou de la lui refuser, est à identifier à la liberté qu'il a de persévérer *(permanentia)* dans la vie ou de s'enfoncer dans la mort :

> Celui qui croit en Lui a la vie éternelle, tandis que celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui (Jn., 3/36). (IV, 37/5)

En clair, l'objet de l'*autexousia* porte sur la faculté que l'homme a de faire de sa destinée soit une vie (froment) soit une mort (paille) :

> L'homme est doué de raison, et il est semblable à Dieu en ceci [2] : créé avec le libre arbitre et maître de sa destinée, il est pour lui-même cause de son devenir soit comme froment, soit comme paille *(Homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo : liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fit)*. (IV, 4/3) [3]

Dieu a voulu que l'homme soit, en fin de promotion, « autre » qu'à sa création (*aliud esse... praeterquam quod facti sunt*, 37/6). Dans ce passage, Irénée a repris le raisonnement de Justin au chapitre XLIII de sa *Ire Apologie*. Tous deux aboutissent à la même conclusion en refusant d'admettre que les hommes soient « incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits » (IV, 37/6). Mais pour Justin comme pour Irénée, le bien, c'est, en définitive, la vie, pour l'homme, et le mal, sa mort. A la pensée du maître romain :

> A nos yeux, le vrai destin inévitable, c'est la juste récompense du bien et le juste châtiment du mal (*Ire Apol.*, 43),

l'Évêque de Lyon fait écho et confirme :

> Or, le bien consiste à obéir à Dieu, à Lui être docile, à garder son commandement : c'est la vie de l'homme; de même désobéir à Dieu est mal : c'est la mort de l'homme ». (IV, 39/1)

Dès lors, en donnant à l'homme le pouvoir de choisir librement le bien et le mal, cela revient à dire que Dieu lui a effectivement donné, au niveau de l'existence, la possibilité de devenir, en fin de promotion « autre » (immortel en Dieu) qu'il a été fait à sa création (mortel).

L'*autexousia* apparaît donc comme la liberté de choix (le libre arbitre), mais dont l'option porte sur la vie en Dieu ou sur la mort en dehors de Dieu, et non plus simplement sur le bien et le mal en général. Elle est essentiellement liée à la possibilité que Dieu offre à l'homme de participer à son immortalité. C'est ce qu'Irénée dit explicitement dans le paragraphe 37/7 :

2. A. ROUSSEAU traduit : « L'homme au contraire est raisonnable, et, par là, semblable à Dieu. » Nous n'avons pas suivi cette traduction. Jamais Irénée ne dit que l'homme est semblable à Dieu par sa raison. Il affirme même le contraire en II, 13/4 p. 187. Par contre, trois fois au moins il déclare que l'homme a été créé libre comme Dieu. Voir les textes p. 338-339.
3. Noter qu'en plus de l'expression *suae potestatis*, Irénée emploie aussi dans ce passage et en IV, 39/4 : *ipse sibi causa*.

> Le royaume des cieux est objet de violence et ce sont les violents qui s'en emparent [...]. Ainsi /Paul/ cet excellent athlète nous invite au combat de l'incorruptibilité, pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette couronne conquise de haute lutte et non surgie automatiquement, et plus elle résultera pour nous de la lutte, plus elle aura de prix; et plus elle aura de prix, plus nous l'aimerons éternellement. Car on n'aime pas de la même manière ce qui s'offre automatiquement et ce qui ne se trouve qu'à grand-peine.
> (IV, 37/7)

Quatre autres textes relient de même étroitement l'*autexousia* à l'incorruptibilité :

> Dieu a toujours sauvegardé et le pouvoir de l'homme de choisir sa destinée *(to tou anthrôpou autexousion)* et son exhortation à Lui, afin que ceux qui ont désobéi soient jugés justement pour avoir désobéi, et que ceux qui ont obéi et cru en Lui soient couronnés d'incorruptibilité. (IV, 15/2)

> Ceux qui se sont séparés de la lumière du Père et ont transgressé la loi de liberté se sont donc séparés par leur faute, puisqu'ils avaient été faits libres et maîtres de leur destinée *(eleuthera kai autexousia tèn gnômèn gegonota,* 39/3). Et Dieu qui sait toutes choses par avance, a préparé aux uns et aux autres des demeures appropriées : à ceux qui recherchent la lumière de l'incorruptibilité et courent vers elle, Il donne avec bonté cette lumière qu'ils désirent.
> (IV, 39/4; voir aussi IV, 4/3, cité p. 334 et V, 29/1 cité p. 340)

Ainsi exposée par Irénée, la notion de l'autexousia est nécessairement liée à la conception que l'on se fait de l'homme. Les conceptions dualistes ne peuvent la connaître puisque pour elles, l'homme, dès sa naissance et par son âme, est définitivement engagé dans l'existence. Par contre, dans la conception apostolique c'est parce que l'homme, en vertu de la création, est originellement temporel que Dieu lui a donné l'*autexousia*, en proposant à la faculté qu'il a de choisir, la possibilité de trouver en Lui l'immortalité de grâce qui ne pouvait être innée à sa nature.

C'est pourquoi d'ailleurs, cette *autexousia* est l'un des plus beaux dons que Dieu ait fait à l'homme, elle est « de grâce » comme l'immortalité définitive offerte à son choix :

> C'est également Lui [le Christ] qui nous a rendu la liberté dans la nouveauté, c'est-à-dire qui a multiplié la grâce venant de Lui.
> (IV, 9/1)

> La grâce de la liberté est donc supérieure à la loi de la servitude, et c'est pour ce motif que, débordant les limites d'un seul peuple, elle s'est répandue dans le monde entier. (IV, 9/2) [4]

A la racine, l'*autexousia* est liée à la nature raisonnable de l'homme, comme le libre arbitre dont elle n'est pratiquement que l'application la plus importante. Toutefois, elle dépend en outre de la liberté et de l'amour du Père qui a envoyé son Fils, lequel avec autant de liberté et d'amour propose à l'homme de participer à son Esprit de vie. Dès lors, l'*autexousia* consiste pour l'homme, aujourd'hui, à répondre consciemment et généreusement à cette proposition du Fils :

> Et celui-ci n'est autre que Notre Seigneur, le Verbe de Dieu, qui a d'abord conduit les hommes à une servitude à l'égard de Dieu, et qui a ensuite libéré ceux qui lui étaient soumis. Comme Il le dit Lui-même à ses disciples : « Je ne vous appelle plus esclaves, car l'esclave ne sait pas ce que fait son Seigneur; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris du Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn., 15/15). En disant : « Je ne vous appelle plus esclaves », il indique très clairement que c'est Lui qui a d'abord imposé aux hommes, par la Loi, une servitude à l'égard de Dieu, et qui leur a ensuite donné la liberté. En disant :« car l'esclave ne sait pas ce que fait son Seigneur », il souligne l'ignorance du peuple esclave relativement à sa venue [et à la Vie que sa Venue devait apporter]. (IV, 13/4)

Parce qu'elle est « de grâce », l'*autexousia* suppose que Dieu l'offre à l'homme *en dehors de toute violence ou de toute contrainte*, qu'elles soient physiques ou morales. Tout au long du chapitre IV, 37, nous avons vu Irénée s'attacher à mettre nettement en relief ce soin jaloux mis par Dieu à proposer son alliance de vie, sans jamais l'imposer. Redonnons ici les formulations les plus significatives :

> Car Dieu l'a fait libre, ayant dès le début la maîtrise de sa destinée tout comme son âme à soi, pour user du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint par celui-ci. La violence, en effet, ne se tient pas aux côtés de Dieu, mais le bon conseil l'assiste toujours. Et c'est pourquoi, d'une part, Il donne le bon conseil à

4. A. ROUSSEAU explique ainsi sa traduction *(pleiôn oun eleutherias charis è douleias nomothesia)*. Elle est tirée de l'arménien. Cette opposition entre la loi et la grâce, qui est sans doute une réminiscence de Jn., 1/17, se retrouve en III. 12/11 : « *cognoscens et eam quae est secundum Moysen legem et gratiam Novi Testamenti* ».

tous; d'autre part, Il a mis dans l'homme le pouvoir de choix, comme Il l'avait déjà fait pour les anges – car ceux-ci sont raisonnables. (IV, 37/1)

Une telle conduite était à notre portée, mais nous étions plongés dans l'oubli par suite de notre négligence et nous avions besoin d'un bon conseil : ce bon conseil, Dieu, dans sa bonté, nous le donnait par les prophètes. (IV, 37/2)

Non tamen de violentia cogens : /Dieu/ ne nous fait pas violence pour autant. (IV, 37/3)

S'il n'était pas en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire ces choses, quelle raison aurait donc eue l'Apôtre et bien avant lui le Seigneur Lui-même, de nous conseiller de poser certains actes et de nous abstenir d'autres. (IV, 37/4)

L'*autexousia* se vit donc uniquement, si nous interprétons bien la pensée du grand Évêque, comme alliance entre les deux libertés et deux amours, ceux de Dieu et ceux de l'homme, lesquels se rejoignent dans la Personne du Christ, qui, à ce titre, est appelé le « Fruit de la liberté » (IV, 4/1). Si l'homme refuse la vie éternelle, celle-ci ne lui sera pas imposée; l'homme restera sous l'esclavage de la loi qui est propre à sa nature : il s'enfoncera dans la mort. Mais si l'homme répond à Dieu, alors il s'ouvre à la possibilité de se créer immortel en Lui. C'est la raison pour laquelle nous proposons de traduire *autexousia* par « liberté de grâce créatrice ».

Nous avons, jusqu'ici, précisé ce qu'elle est; il nous faut maintenant, en citant toujours abondamment Irénée, apprécier son excellence.

2) L'EXCELLENCE DE CETTE LIBERTÉ DE GRÂCE CRÉATRICE.

Elle est en fait – le témoignage de notre auteur nous le prouvera amplement – le sommet de la dignité humaine. Pour l'homme, en effet, et c'est là une conséquence directe de l'anthropologie irénéenne, l'incorruptibilité constitue sa promotion. Cependant, comme cette incorruptibilité est liée à son union à l'intimité divine, et que cette relation elle-même ne peut se réaliser qu'en vertu d'une alliance libre, la promotion de l'homme dans l'incorruptibilité sera effectivement le fruit de la promotion de la liberté.

Car, c'est précisément par cette liberté que l'homme ressemble à Dieu.

Pour Irénée, Dieu est libre et pleinement son maître, surtout

par son pouvoir de communiquer son existence à qui il veut, quand il veut, et comme il veut :

> librement et en toute indépendance *(libere et sponte fecit)*.
> (IV, 20/1)

> Si donc, à raison de quelque autre nécessité ou cause, ce qui est capable d'avoir part à la vie n'est pas vivifié, leur père se trouvera asservi à cette nécessité et à cette cause : il ne sera plus libre ni maître de ses décisions *(non jam liber et suae potestatis in sententia)*.
> (V, 4/2)

Quant à l'homme, sa liberté reste entière d'accueillir ou de refuser cette grâce, que Dieu lui propose, sans contrainte ni violence, de participer à sa vie.

Ainsi, que ce soit en Dieu qui offre de faire vivre, ou en l'homme qui accepte de vivre, l'*autexousia* porte sur la vie. C'est donc bien à cette liberté de grâce créatrice que renvoie Irénée lorsque, par trois fois, il déclare que c'est par elle que l'homme ressemble à Dieu. Car, cette liberté ne lui donne-t-elle pas la possibilité de devenir incorruptible à l'image et à la ressemblance de Dieu son Père ? Nous avons encore en mémoire le texte très fort de IV, 4/3 (cité p. 334). Voici deux autres passages tout aussi explicites :

> Mais l'homme est libre depuis le commencement – car libre aussi est Dieu à la ressemblance de qui l'homme a été fait. (IV, 37/4)
> [...] Et ce n'est pas seulement dans les actes, mais jusque dans la foi que le Seigneur a sauvegardé la liberté de l'homme et le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée [...] Et c'est pourquoi celui qui croit en Lui a la vie éternelle, tandis que celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie. (IV, 37/5)

> Il [Dieu] exprimait par là [l'offre faite à l'homme de participer à la divinité, malgré sa condition mortelle par nature] ces deux choses : la générosité de son don, d'une part, notre faiblesse et notre liberté, d'autre part. Dans sa générosité, en effet, Il a donné magnifiquement le bien et a fait les hommes libres à sa ressemblance [...]. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal [et avoir librement choisi le bien qui est Vie en Dieu].
> (IV, 38/4)

L'homme trouve donc dans sa liberté de grâce créatrice la dynamique de sa promotion vers la Vie. Et c'est pourquoi elle est pour lui source de joie, puisqu'elle lui permet de se dégager de la nécessité pour s'engager dans le bonheur de la création infinie en Dieu.

Cette liberté de grâce créatrice St Paul l'avait, en effet, magnifiquement appelée « Liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom., 8/21).

C'est elle que les Hébreux avaient refusée de vivre dans le désert en réclamant leur retour en Égypte : « préférant être esclaves plutôt que libres » (IV, 15/1) souligne l'Évêque. C'est elle aussi que les Juifs, fils endurcis de leurs pères, repoussèrent en refusant le Christ :

> L'Esprit Saint juge aussi les Juifs; ils n'ont pas reçu le Verbe de la liberté ni voulu être affranchis, alors qu'ils avaient au milieu d'eux le Libérateur. (IV, 33/1)

Cette liberté que les prophètes avaient annoncée, mais n'avaient pu donner :

> Comment les prophètes eussent-ils pu prédire la venue du Roi, proclamer à l'avance la bonne nouvelle de la liberté qui devait être donnée par Lui [...] s'ils avaient reçu l'inspiration prophétique d'un autre Dieu [...] /Pourtant/ nul d'entre eux, en mourant et en ressuscitant, n'ouvrit le Nouveau Testament de la liberté. (IV, 34/3)

Le Christ, dans les derniers temps – Irénée nous le dira plus amplement dans les pages qui suivent (p. 352-355) – nous l'a apportée en plénitude dans sa Personne, au nom de son Père :

> Mais dans les derniers temps, quand fut venue la plénitude du temps de la liberté, le Verbe en personne a, par Lui-même, purifié la souillure des filles de Sion, en lavant de ses propres mains les pieds de ses disciples, c'est-à-dire de l'Humanité recevant à la fin Dieu en héritage. (IV, 22/1)

> Il [le Seigneur] montrait que le Christ prédit par les prophètes est le Fils de Dieu, c'est-à-dire qu'Il se manifestait lui-même, venu pour restaurer la liberté de l'homme et lui donner en héritage l'incorruptibilité. (III, 5/3)

C'est bien cette noble et féconde liberté que l'Évêque de Lyon nous convie à développer en nous, pour l'ouvrir à sa pleine maturité

qui sera communion à l'intimité et à l'immortalité divines (la liberté de la gloire des enfants de Dieu, Rom., 8/21) :

> Tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir son libre arbitre et le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée en vue de l'immortalité et mettant l'homme en mesure d'être en éternelle communion avec Dieu *(omnia quae sunt talia pro eo qui salvatur homine facta sunt, illud quod est sui arbitrii et suae potestatis maturantia immortalitatem et aptabiliorem eum ad aeternam subjectionem Deo praeparantia)*.
>
> (V, 29/1)

Car, précise encore Irénée,

> si la piété et l'obéissance à l'égard du maître de maison sont les mêmes chez les esclaves et chez les hommes libres [...], le service de la liberté est plus grand et plus glorieux que la docilité de la servitude.
>
> (IV, 13/2)

3) LA LIBERTÉ ET LA NOTION DE CRÉATION.

Afin de préciser davantage encore la conception chrétienne de la liberté à la lumière de l'enseignement irénéen, il nous paraît important de marquer le lien très étroit que l'Évêque des Gaules maintient toujours entre liberté et création. Ces données que nous allons rappeler sont parmi les plus spécifiques et les plus centrales qu'il défend contre la gnose, et que nous nous sommes efforcés déjà de mettre en relief au cours de notre travail.

Nous venons d'entendre Irénée affirmer, qu'en vertu de sa liberté de grâce, l'homme est capable de devenir « autre » que ce qu'il a été fait, et cela non seulement au plan moral, mais également au niveau de l'existence (IV, 37/6). Et il ajoutait que cette liberté avait été communiquée à l'homme dès le début (cf. IV, 37/1).

L'Écriture a toujours défendu cette liberté (*sui arbitrii ac suae potestatis hominem significans*, IV, 37/5). C'est pourquoi, à l'adresse des gnostiques, l'Évêque répondait :

> Ceux qui contredisent cela introduisent un Seigneur qui serait impuissant ou incapable de parachever *(perficere)* ce qu'Il aurait décidé, ou qui ignorerait ceux qui sont « choïques » par nature et ne peuvent recevoir son incorruptibilité ». (IV, 37/6)

C'est à partir de leur notion de création par émanation que les gnostiques, d'une part affirmaient l'incorruptibilité naturelle de l'âme et, de l'autre niaient la liberté créatrice. A l'« inverse, c'est au nom de

l'Écriture et de la notion de création *ex nihilo* qu'Irénée refusait l'incorruptibilité naturelle à l'âme et défendait sa liberté créatrice. La notion de liberté est étroitement liée à celle de la création, parce que c'est la notion de création qui détermine le rapport de dépendance qui relie les hommes (créatures) à Dieu (leur Créateur).

Dans la notion de création-émanation, cette dépendance conserve toujours le même visage : elle est et ne peut être que perpétuellement une nécessité. Dans la notion de création *ex nihilo*, la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu est d'un caractère nécessaire au cours de sa vie temporelle, mais cette vie ne se maintiendra éternellement que si la dépendance initiale est changée en une alliance consentie dans la liberté et l'amour.

a) *La loi de « nécessité » de la notion de création-émanation.*

L'analyse du Livre II, et spécialement du chapitre XVII, de l'*Adv. Haer.* [5], soulignait le reproche fondamental qu'Irénée adressait aux diverses doctrines gnostiques dominées par la notion de création-émanation : les êtres émis ne peuvent, au niveau de la nature, jouir d'une nature spécifique et personnelle. Leur nature ne peut être qu'identique ou semblable à celle de leur principe émetteur. Même dans l'hypothèse d'une émanation-dégradation, (hypothèse invraisemblable, par ailleurs), la nature des êtres « dégradés » ne peut qu'avoir conservé une parenté étroite avec celle de leur source première.

Pareillement au niveau de l'existence, l'être émis n'a pas une existence ou un mode d'existence à lui. Son existence n'est en réalité que la prolongation de l'existence de son premier principe en qui il préexistait déjà.

Ainsi tout être émis ne possède ni une nature spécifique, ni un mode spécifique d'exister. Il dépend entièrement de sa source. Sa dépendance est nécessité.

C'est pourquoi, pour les gnoses, c'est de nature que les êtres sont bons ou mauvais (cf. I, 7/5 et IV, 37/2, cité p. 321), et c'est de nature aussi qu'ils sont corruptibles ou incorruptibles. Les « choïques » par exemple, ne peuvent être que mauvais et voués à la disparition (cf. I, 7/5 et IV, 37/6, cité p. 323). Quant aux « pneumatiques », ils sont nécessairement incorruptibles au plan moral et au plan physique

5. Cf. *supra* chapitre II, pages 61-64.

(cf. I, 6/2 et 7/3), comme l'or qui reste incorruptible même au milieu de la boue (cf. I, 6/2, cité p. 29).

Avec une telle vision des êtres et de l'homme, il est compréhensible que le problème de la liberté ne hantait pas la conscience du gnostique. Pour la gnose, Dieu lui-même était soumis à la nécessité. Nullement supérieur aux natures émises de Lui, Il était incapable de changer leur statut existentiel (cf. V, 4/2, cité p. 328; V, 4/1, cité p. 165). Seuls les valentiniens avaient prévu, pour les âmes, une classe intermédiaire, les « psychiques » dont le sort final aurait été dépendant de leur liberté. Dans le chapitre II, 29 commenté p. 168, Irénée démontre facilement les contradictions que soulève une telle exception.

Pour permettre au lecteur moderne de saisir sur le vif la notion de liberté qui se dégage de la notion de création par émanation, il nous a paru révélateur de nous référer à un auteur chrétien actuel plutôt qu'à un gnostique du temps d'Irénée. C'est le livre de A.-D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, que nous avons choisi, parce qu'il est l'un des derniers en date sur la création. Il va sans dire que nous ne le citons que pour la formulation employée, afin de mieux « situer », par contraste, la position de la Tradition apostolique :

Avant de voir quelle liberté, la notion de création-émanation accorde à l'homme, il nous faut connaître quelle condition, elle lui assigne, au titre de créature.

– L'homme est totalement dépendant de Dieu à sa création :

> « La création n'est donc pas une venue à l'être » (p. 43). [...] « Si l'on regarde du côté de Dieu, on la conçoit comme une action d'un certain genre, qu'on appelle aussi une émanation, une communication d'être » (p. 44). [...] « Nous appellerons la création, une dépendance totale par rapport à Dieu, somme toute, une pure relation » (p. 45).
>
> [...] « C'est ce qu'exprime saint Thomas, dans cette phrase du *Contra gentes*, II, c 18 : la création n'est pas un changement; c'est la dépendance même de l'être créé par rapport à son principe » (p. 49).

– Cette dépendance totale de l'homme vis-à-vis de Dieu reste identique tout au long de sa vie terrestre :

> « Dieu n'est pas cause seulement que les êtres viennent au monde, mais encore qu'ils subsistent, parce qu'il est le propriétaire de l'être

et que être et dépendre de Lui, disions-nous, ne sont qu'une seule et même chose. Une telle proposition ne permet pas de distinguer entre naître et durer. Naître, c'est être une première fois; durer, c'est être ensuite. Si donc c'est selon l'être même qu'on dépend de Dieu, c'est pour tout le temps, et il n'y a d'exception aucune » (p. 71).

« L'être des créatures, ne faisant pas addition à celui de Dieu, Lui appartient au même titre que le sien propre » (p. 77).

– Et cette dépendance se poursuivra dans la vie éternelle :

« Des penseurs bien intentionnés, mais mal inspirés en cela, ont dit qu'un être une fois créé ne pouvait cesser d'être que par une action positive de Dieu, visant à sa destruction. C'était un hommage à l'autonomie de la créature, mais excessif; car Dieu peut bien donner à ses créatures d'être et d'être autonomes; mais Il ne peut pas leur donner de se passer de Lui, pas plus que la source, si généreuse qu'elle soit, ne peut donner au ruisseau de couler, en se coupant de communication avec elle » (p. 69).

– Enfin cette dépendance est inscrite au plus profond de chaque être et de l'homme en particulier, sous forme d'un dynamisme nécessaire propre à chacun :

« L'être divin se trouvant comme émietté dans sa création, ce qui est Un en Dieu se manifestant dans l'univers varié et multiforme, il arrive que la tendance à la communication se diversifie dans les créatures de la même manière. Chacune agit, selon ce qu'elle est, c'est-à-dire que chacune participe à l'activité divine, selon ce qu'elle emprunte à l'être divin » (p. 92).

« Par la création, puisqu'elle est une participation, une assimilation, une parenté, en somme, chaque être créé réalise une nature parente de Dieu et qui doit être animée d'un dynamisme semblable. Comme l'arbre produit la graine et tend à reproduire l'arbre, ainsi toute créature émanée de Dieu tend à imiter Dieu, sous la forme de l'Idée qui lui a donné naissance et qui, dans sa réalité, est identique à Dieu même » (p. 97).

Bref, dans la notion de création-émanation, la dépendance qui unit l'homme-créature à Dieu, son Créateur, est d'une nécessité telle qu'on serait tenté de l'appeler « mécanique ». C'est pourquoi l'auteur, logique avec lui-même, après avoir défendu l'éternité de la création, se refuse à entrevoir une fin possible pour l'univers et pour l'homme en particulier : une destruction qui ne serait, en fait, qu'une cessation d'être :

> « La destruction d'une de ses œuvres, à plus forte raison de toutes, serait, de la part de Dieu, un désaveu de sa Sagesse créatrice que rien ne permet seulement d'entrevoir » (p. 79).

Dans le cadre de cette notion de création-émanation, que devient la liberté de l'homme, en regard de Dieu et de la vie ?
– L'homme sait que Dieu l'a engagé dans la vie, et cela d'une façon définitive.
– Vu la grandeur de l'existence accordée et sa durée illimitée, il admet volontiers que cette existence soit le don suprême que Dieu pouvait lui faire.
– Toutefois, il est obligé de reconnaître que ce don lui a été accordé d'autorité et d'une façon unilatérale. Il se trouve devant une situation de fait qu'il n'a jamais désirée ni voulue et qui, pourtant, l'engage pour l'éternité.
– Il lui reste une certaine autonomie. Mais, qu'il le veuille ou non, il restera lié à Dieu et à la vie; son autonomie ne s'étend qu'aux modalités de ce rapport nécessaire. Par son intelligence, il peut prendre conscience des lois du dynamisme qui est inscrit dans sa nature et s'y opposer. Toutefois s'il les refuse, il sait qu'il s'engage dans un désordre permanent, source d'une souffrance éternelle au plus profond de son être, puisque éternellement il se trouvera en antinomie avec ce qu'il doit être.

C'est pourquoi A.-D. Sertillanges, sans avoir traité directement du problème de la liberté, laisse parfois passer quelques phrases qui, loyalement, en soulignent la difficulté. En réponse à Renouvier, par exemple, qui cherchait selon son expression, à « prendre au sérieux la liberté » (p. 163), il avait répondu dans une des pages précédentes, en citant une phrase du même auteur :

> « N'est-ce pas Renouvier lui-même qui a dit : « il y a des problèmes légitimement insolubles » ? [...] Celui de la compossibilité de l'activité créatrice maîtresse de tout ce qui se meut, et de l'activité créée aussi autonome que si elle ne dépendait que d'elle-même, est précisément un de ces problèmes-là » (p. 96).

b) *La loi de liberté dans la notion de création* « *ex nihilo* » *parachevée dans le Christ.*

1) *Par la création, Dieu a fait de l'homme un partenaire digne et libre, capable de conclure une alliance avec Lui.*

La notion révélée de création *ex nihilo* donne à l'homme une tout autre perspective sur sa condition de créature, en regard de Dieu et en regard de la vie éternelle.

Ce dogme en effet, nous rappelle qu'il existe une absence radicale de continuité entre la nature du monde divin, source de vie, et les natures du monde créé dont l'homme dans sa totalité, fait partie. Il rappelle tout spécialement que la durée définitive des êtres n'est pas inscrite dans leur nature originelle, mais qu'elle dépend de Dieu seul (cf. *supra* chapitre III, p. 160-165).

Dieu jouit d'une nature spécifique qui n'est propre qu'à Lui. Il jouit aussi de l'Exister d'une façon telle que, chez Lui, l'Exister ne fait qu'un avec la nature : « Je suis Celui qui suis ».

Quant aux êtres créés, loin d'être un « émiettement du divin » ils possèdent, eux aussi, leur nature spécifique qui n'est en rien semblable à celle de Dieu. Elle est *ex nihilo* et non pas *ex Deo* ou *de Deo*. Ils ne bénéficient en outre de l'exister divin que suivant un mode créé qui leur est spécifique également. Dieu ne possède pas leur être « au même titre que le sien propre ». Ce sont les êtres créés qui sont eux-mêmes les « propriétaires » de leur existence, en ce sens qu'ils bénéficient de l'unique Exister divin, certes, mais selon un mode créé qui n'a rien de commun avec le mode selon lequel Dieu se possède.

Autant la notion de création-émanation insiste sur la dépendance inconditionnelle, autant la notion de création *ex nihilo* fait ressortir l'altérité des êtres créés : « Ce qui a été fait est AUTRE que Celui qui l'a fait » (V, 12/2). Tout être créé a sa nature, son mode d'exister, ses lois, son dynamisme qui lui sont propres et qui sont totalement différents de ceux de Dieu. Toutefois, l'homme n'a pas été simplement créé *ex nihilo*, il a été créé également « *secundum imaginem et similitudinem Dei* ». Parce qu'il a été créé *ex nihilo*, l'homme originellement est temporel. La mort est la condition normale de sa nature. Mais, parce qu'il a été créé selon l'image et la ressemblance de Dieu, il sait aussi que tout son être peut se maintenir et s'épanouir dans une alliance de vie avec son Créateur et Père. Cette alliance de vie cependant ne pouvait être, de la part de Dieu, que liberté et amour du Père s'offrant en la personne de son Fils; et de la part de l'homme, elle ne peut être aussi que liberté et amour, puisqu'il lui faut, en quelque sorte, renoncer à se posséder, pour se donner au Fils de Dieu. Il lui faut abandonner son mode propre d'exister, pour accepter de vivre, selon le mode divin.

2) *Dans le Christ, l'homme peut transformer sa dépendance originelle et temporaire de créature en une alliance éternelle d'amour filial.*

De son côté, en effet, Dieu est éminemment « libre et maître de son existence » *(eleutheros kai autexousios)*. La tradition aimait à rappeler ce point. Contre les gnoses, Irénée précise que c'est en vertu de cette liberté totale que le Créateur a tout fait et gouverne tout sans être soumis à la moindre nécessité :

> Il ne convient pas à Celui qui est au-dessus de tout, puisqu'Il est libre et maître de son existence, de dire qu'Il est soumis à la nécessité *(non decet autem Eum qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitatem servisse dicere)*.
>
> (II, 5/4; cf. aussi : II, 1/1; II, 30/9; IV, 20/1; V, 4/2)

Il a créé l'homme, non par nécessité, mais par bonté et par amour (*libere et sponte*, IV, 20/1 et II, 1/1). Il ne l'a pas créé pour le plaisir et la gloire de manifester sa puissance et d'avoir des êtres à son service. Il ne l'a créé que dans le but de susciter, et ensuite de promouvoir, un « AUTRE » qui serait le réceptacle conscient et libre de ses bienfaits (*in quem collocaret sua beneficia*, IV, 14/1).

Il a même tellement aimé l'homme pour l'homme qu'Il lui a envoyé son propre Fils et que ce Fils a poussé le don de Lui-même à ses frères jusqu'à la mort de la Croix. C'est bien jusqu'à la folie (1re Cor., 1/23) que Dieu a poussé le désintéressement pour l'homme, cet « AUTRE » auquel Il a donné l'existence.

Or, affirme non moins vigoureusement la tradition, « c'est à sa ressemblance que /Dieu/ a fait les hommes capables de choisir librement leur destinée (*et similes Sibi suae potestatis homines fecit*, IV, 38/4; cf. aussi IV, 37/4 et IV, 4/3, cités p. 333-334). C'est pourquoi, c'est sans contrainte et sans violence que le Christ offre à l'homme temporel de participer, en sa personne, à la vie éternelle :

> Ce n'est pas par une violence comparable à celle qui nous a dominés, au début, et qui a usurpé, dans son appétit inassouvi, ce qui ne lui appartenait pas, mais par la persuasion, comme il convenait que Dieu fît, que /le Verbe/ a reçu, par persuasion et non par violence, ce qu'Il voulait, afin que tout à la fois la justice fût sauvegardée et que la plasmatio originelle ne pérît point.
>
> (V, 1/1; cf. aussi IV, 37/3)

La dépendance actuelle de l'homme vis-à-vis de la vie, comme vis-à-vis de Dieu, est nécessité. Mais cette nécessité doit avoir un terme.

Pour l'assumer, l'homme peut se donner librement au Christ qui lui offre une communion de vie éternelle. Il peut aussi refuser cette communion. Dieu ne la remplacera pas, en lui imposant une vie éternelle de souffrance. L'homme sait alors que, suivant sa loi propre, il s'enfoncera dans la mort définitive, avec des souffrances proportionnelles au mal qu'il aura commis.

Dans le cadre de la notion de création-émanation, tout est dépendance et cette dépendance est et sera toujours nécessité.

Dans le cadre de la création *ex nihilo* parachevée dans le Christ, la vie de l'homme est aussi dépendance vis-à-vis de Dieu. Toutefois cette dépendance, qui ne pouvait être originellement que nécessaire et temporaire, ne se maintiendra éternellement que si elle est transformée en une alliance libre et aimante.

Certes, tout est grâce de la part du Père. C'est Lui qui a donné à l'homme, avec une nature raisonnable, la possibilité d'avoir une liberté de choix. C'est Lui, ensuite, qui lui propose, en la personne de son Fils, d'accéder à l'immortalité et de changer ainsi sa première liberté de choix en une liberté créatrice. C'est donc par grâce que Dieu a voulu que l'homme ait son domaine à lui, sa nature à lui, son mode d'exister à lui pour que, dans ce domaine qui lui est propre, l'homme ait le pouvoir, en dehors de toute présence contraignante, de choisir sa destinée *(suae potestatis)*.

Pour bien souligner cette gratuité, Irénée présente toujours Dieu comme étant, dans son immense bonté, le premier à offrir ses biens à l'homme. Pour celui-ci dès lors, la liberté consiste dans le choix qu'il a d'accepter et de garder ces bienfaits, ou de les refuser :

> D'une part, Dieu donne le bon conseil à tous; d'autre part, Il a mis dans l'homme le pouvoir de choix, comme Il l'avait fait déjà pour les anges – car ceux-ci sont raisonnables – afin que ceux qui auront obéi possèdent en toute justice le bien donné par Dieu et conservé par eux, tandis que les désobéissants seront en toute justice frustrés de ce bien et subiront le châtiment mérité. Car Dieu, dans sa bonté, leur avait donné le bien; mais eux, au lieu de le garder avec un soin scrupuleux et de l'estimer à sa valeur, ont méprisé la suréminente bonté de Dieu. Pour avoir rejeté le bien et l'avoir en quelque sorte craché loin d'eux, ils encourront donc le juste jugement de Dieu, comme l'a attesté l'Apôtre Paul dans l'épître aux Romains, lorsqu'il dit: « Méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité, ignorant que la bonté de Dieu te pousse à la pénitence ? »
> (IV, 37/1)

> En fait tous sont de même nature, capables de retenir et de faire le bien, capables aussi de le rejeter et de ne pas le faire.
> (IV, 37/2; voir aussi IV, 39/3, 39/4 et V, 27/2)

C'est surtout dans le don que le Christ nous fait de sa personne que notre liberté trouve sa promotion et son apogée. C'est pourquoi la tradition apostolique présentait la foi, non pas comme un acte de soumission ou de subordination, mais comme une source d'ennoblissement : à l'homme qui, de par son origine, n'est qu'une créature soumise à son Créateur, elle offre la possibilité d'accéder, dans la liberté et la générosité, à la dignité d'enfant du Père. Nous avons lu, à ce sujet, la déclaration de IV, 37/5 où Irénée traite du lien qui unit la liberté à la foi et à la vie éternelle dans le Christ. Il avait déjà souligné ce rapport en IV, 16/5 :

> C'est pourquoi les préceptes qu'Il leur avait donnés [par Moïse] pour la servitude et comme des signes, Il les a abolis par la nouvelle alliance de liberté; mais les préceptes naturels qui conviennent à des hommes libres et qui sont communs à tous, Il les a accrus, accordant aux hommes, avec libéralité, de connaître Dieu comme Père par l'adoption et de l'aimer de tout cœur et de suivre son Verbe sans s'en détourner, en s'abstenant non seulement des actes mauvais, mais même de leur désir [...] comme des gens qui ont reçu le pouvoir de la liberté : car c'est surtout DANS L'EXERCICE DE CELLE-CI QU'ON ÉPROUVE SI L'HOMME RESPECTE ET AIME LE SEIGNEUR; c'est pourquoi Paul dit que nous n'avons pas la liberté pour servir de voile à notre malice, mais pour l'épreuve et la manifestation de notre foi. (IV, 16/5)

En défendant le lien étroit entre la liberté et la vie, l'Évêque de Lyon ne faisait que redonner l'enseignement apostolique tel qu'il apparaît consigné par les principaux auteurs chrétiens du IIe siècle, et spécialement Justin. Nous espérons en apporter la preuve évidente dans le tome II que nous envisageons comme le complément nécessaire de celui-ci.

C) Les trois étapes de la promotion de la liberté

Il nous reste, pour pleinement expliciter la richesse de l'enseignement d'Irénée sur le thème qui nous occupe, à parcourir avec lui les trois grandes étapes de la promotion de la liberté.

Pour lui, en effet, la promotion de l'homme vers l'intimité divine, source d'incorruptibilité, est liée à la promotion de la liberté elle-

même. L'une et l'autre promotion suivent le même cheminement historique : l'homme, doté originellement, quoique d'une façon encore instable, de la liberté créatrice, l'a perdue par sa faute; c'est le Christ qui la lui a rendue en la confirmant et en la rendant éternelle.

1) LA LIBERTÉ ORIGINELLE.

Nous avons vu au chapitre IV comment l'Évêque de Lyon concevait la condition originelle de l'homme. L'homme-Adam n'était pas achevé, il était *ateleios*. Toutefois dès le début Dieu avait tout mis en œuvre pour qu'il ne restât pas prisonnier de la nécessité (comme le sont les animaux). Il l'avait doté, avec la raison, d'une liberté de choix. Surtout la présence exceptionnelle du Verbe lui offrait la possibilité de créer une communion entre lui et Dieu. Le mot latin est *communicatio* et non *communio*. S'il ne s'agissait pas d'une communion de vie comparable à celle que nous offre actuellement le Verbe fait chair, néanmoins, il s'agissait d'une réelle communion d'amitié :

> Mais, objecte-t-on, Dieu n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes pour qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers Lui, par là même qu'ils seraient doués de raison, capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont traînés au bien par nécessité et par contrainte – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de réflexion, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits.
> Dans une telle hypothèse, répondrons-nous, le bien n'aurait aucun charme pour eux; la communion avec Dieu serait sans valeur et il n'y aurait rien d'estimable dans un bien qui leur serait acquis sans tension, ni souci, ni application de leur part, et aurait surgi automatiquement et sans effort *(Sic autem nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum quod sine proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum)*. (IV, 37/6)

La communion d'amitié de l'homme avec Dieu *(communicatio Dei)*, est-il précisé, n'était nullement innée. Elle n'était pas inscrite dans la nature originelle de l'homme et ne découlait pas de source, d'une façon automatique et sans effort *(ultro et otiose insitum)*. Au contraire, de la part de l'homme, elle devait être le résultat d'une tension personnelle, faite de souci et d'application *(suo proprio motu et cura et studio)*.

C'est pourquoi le Verbe était présent à l'homme. Il l'était certes d'une façon exceptionnelle, pour lui permettre de réaliser cette communion d'amitié et l'aider par ses conseils à dominer les forces naturelles de la création. C'est ainsi que l'homme devait entrer dans un processus d'immortalité. Au regard de cette condition originelle, on peut dire qu'Adam et Ève jouissaient de cette grande liberté qui est liée à l'immortalité, et que nous avons appelée « liberté de grâce créatrice ».

> Cette parole : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et vous n'avez pas voulu ! » (Mt., 23/37) – illustrait bien la loi originelle de la liberté de l'homme. Car Dieu l'a fait libre, ayant dès le début la maîtrise de sa destinée *(ab initio habentem suam potestatem)*, tout comme son âme à soi, pour user du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint par Celui-ci. (IV, 37/1)

> Et pour qu'il devînt vivant, /Dieu/ souffla sur son visage un souffle de vie, de telle sorte que, et selon le souffle et selon la chair façonnée, l'homme fût semblable à Dieu. Donc il était libre et maître de sa destinée, ayant été fait par Dieu pour avoir autorité sur tous les /êtres/ qui seraient sur la terre. (*Epid.*, 11)

Ainsi l'homme originel « inachevé » se trouvait devant le choix, ou bien de se parachever progressivement dans l'amour et l'union aux autres et à Dieu en écoutant les conseils du Verbe, ou de refuser ce parachèvement et de disparaître, non moins progressivement. Il était effectivement « ipse sibi causa, IV, 4/3 ». C'est unitéralement que Dieu lui avait communiqué sa première existence temporelle mais, par dignité pour Lui-même et pour sa créature, le Père avait décidé que l'homme ne participerait à la vie éternelle – qui est foi et soumission au Verbe, IV, 39/3 – qu'à la suite d'une alliance libre et affectueuse de sa part.

2) LA LIBERTÉ PERDUE PAR LE PÉCHÉ.

L'alternative posée originellement à l'homme, nous laisse entrevoir la blessure mortelle que le péché a portée à sa liberté. Par l'apostasie, en refusant sa promotion en Dieu, l'homme s'est condamné à ne pas persévérer dans la vie. Il a choisi de demeurer inachevé :

> Si tu Lui résistes et si tu fuis ses Mains, la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'as pas obéi, non en Lui qui t'a appelé. (IV, 39/3)

Les horizons immenses et infinis offerts par l'économie divine se sont fermés. L'homme s'est lui-même emmuré dans une prison dont les limites sont la mort. Quoiqu'il fasse et quel que soit le bien réalisé, tout ne peut que se briser contre les murs de celle-ci. C'est bien cela que les Anciens avaient compris dans ce qu'ils appelaient le *fatum* ou la « destinée » : « la mort change la vie en destin, parce qu'elle limite définitivement, parce qu'elle fixe à jamais l'inachevé [6] ». Le péché n'a pas enlevé à l'homme sa liberté psychologique de choix qui est liée à sa nature. L'homme conserve et conservera toujours le libre arbitre. Mais, c'est le champ d'action et d'expansion créatrice de cette liberté qui, alors qu'il était illimité auparavant, s'est trouvé limité par la mort. L'homme s'est livré à celle-ci, en se livrant à Satan. Elle est devenue sa reine implacable. Nous retrouvons toutes les expressions irénéennes sur notre condition d'esclaves et de captifs. L'homme peut entreprendre ce qu'il veut, il peut même tenter de se dépasser dans l'héroïsme, tout sera repris par la mort, son ennemie qui ne lui rendra, comme salaire, que la souffrance.

Par voie de conséquence, sous l'empire et à l'ombre de la mort, l'homme est amené obligatoirement à découvrir le monde sous un angle très différent. Quand le définitif et l'immortel sont devenus inaccessibles, le temporel et le passager deviennent les seuls biens désirables; tout en n'étant pas et de loin, la solution la meilleure, ils restent seuls à la portée de l'homme.

Le bonheur immédiat et palpable, malgré ses limites, malgré le vide profond qu'il laissera par la suite pour n'avoir fait sans l'avoir comblé, qu'aviver un désir d'infini, devient malgré tout le seul désirable, parce qu'il est le seul accessible. Puisque les cieux lui sont fermés, l'homme n'a plus que la terre, avec ses joies fugaces et fragiles, pour connaître un peu de bonheur. Les biens matériels, pourtant si trompeurs, ont pris pour lui une valeur et un poids déséquilibrants.

L'homme, par le péché, a refusé l'éternel; il a fait du bien passager et terrestre, un centre de gravité qui le désaxe, parce que ce bien est le seul qu'il puisse atteindre.

Ainsi est née la concupiscence. Elle n'était pas à l'origine du péché; elle en est plutôt, du moins au départ, une conséquence. C'est pourquoi, elle aliène l'homme plus intensément. Lui dont la nature est ouverte sur l'immortalité divine, il s'est trouvé dans la condition

6. S. Pétrement, *op. cit.*, p. 179.

instable de ne plus pouvoir tenter son parachèvement que dans la possession de biens terrestres qui l'alourdissent toujours davantage.

La chair a pris le dessus sur l'Esprit, comme l'affirme Paul dans l'épître aux Romains, 7/14-20 (cf. III, 20/3 cité p. 357). Psychologiquement, l'homme reste libre de son choix. Mais sous la domination et à l'ombre de la mort, il n'est plus en mesure d'apprécier la juste valeur des choses et donne aux biens terrestres, la proportion déformée et démesurée que le moindre bruit prend dans la nuit.

Ceci éclaire et confirme ce que nous avons dit sur l'état de l'homme, après le péché. Toute la gravité du péché résidait effectivement, dans l'apostasie. Grave, cette rupture l'était à cause de l'ingratitude qu'elle manifestait à Dieu. Grave, elle l'était aussi par le processus de mort qu'elle a engendré car la mort, non seulement a fait peser sur sa victime son cortège de souffrances et de maladies, mais a troublé profondément celle-ci au niveau psychique et moral. C'est bien mortellement qu'elle a blessé la liberté qui donnait à l'homme la faculté de se créer dans une communion avec Dieu, car après le péché, cette liberté s'est trouvée dans l'impossibilité d'atteindre sa plénitude. La voilà comme prise dans le cercle vicieux de ne pouvoir se réaliser que dans les biens qui l'enlisent toujours plus. De créatrice qu'elle était, elle est devenue corruptrice. Elle est devenue désormais pour l'homme « une liberté qui voile sa malice » (1re Pi., 2/16, cité IV, 16/5, voir p. 348; cf. IV, 37/4, voir p. 322).

3) LA LIBERTÉ RETROUVÉE ET ENNOBLIE DANS LE CHRIST.

Il nous suffit ici de laisser parler Irénée, en nous bornant simplement à relier ses affirmations qui jalonneront une fois de plus, cette marche progressive qui conduit de l'esclavage du péché à la liberté dans le Christ.

Par son apostasie, l'homme avait perdu sa condition originelle d'homme libre. Il était devenu l'esclave de la mort et du démon. Ce sont « ces liens qui nous assujettissaient à la mort que le Christ a brisés » (V, 19/1) :

> Il appelait à Lui tous les hommes qui gémissent; Il apportait la délivrance à ceux que leurs péchés avaient rendus captifs, les dégageant de ces liens dont Salomon a dit : « Chacun est garrotté par les liens de ses péchés » (Prov. 5/22). (III, 9/3)

> En effet, à l'origine /l'ange apostat/ avait persuadé à l'homme de transgresser le commandement du Créateur et l'avait réduit sous son

> pouvoir, car son pouvoir consiste dans la transgression et l'apostasie, et c'est précisément par celles-ci qu'il avait enchaîné l'homme. Aussi fallait-il qu'il fût à son tour vaincu par le moyen de l'homme et enchaîné par les liens mêmes par lesquels il avait enchaîné l'homme, afin que l'homme ainsi libéré pût revenir à son Seigneur [...]. Car c'est l'enchaînement de celui-là qui fut la libération de l'homme. [...] Quant à l'homme auparavant réduit en captivité, il échappa au pouvoir de son possesseur par la miséricorde de Dieu le Père, qui eut pitié de l'ouvrage par Lui modelé et lui octroya le salut en le restaurant par le Verbe, c'est-à-dire par le Christ, afin que l'homme sache par expérience que ce n'est pas de lui-même, mais par un pur don de Dieu qu'il reçoit l'incorruptibilité. (V, 21/3)

Par le fait même, cette liberté de grâce créatrice qui avait été perdue en Adam, Irénée aime rappeler que le Christ l'a rendue, « Lui qui est venu au secours de l'homme et l'a restauré dans la liberté » (III, 23/2) :

> *Qui libertatem hominibus restauraverit et adtribuerit incorruptelae hereditatem.* (III, 5/3, cité p. 339)

C'est précisément en nous délivrant du péché et de la mort (III, 19/1 et IV, 22/1) qu'Il s'est manifesté au monde comme le « Verbe de la liberté » (*Verbum libertatis*, IV, 33/1), venu en libérateur de l'homme (*liberatorem*, IV, 33/1) :

> Mais le Verbe, en libérant l'âme, enseignait aussi à purifier le corps par elle, d'une manière volontaire. Cela fait, il fallut que fussent supprimées les chaînes de la servitude auxquelles l'homme était désormais accoutumé, et qu'il suivît Dieu sans chaînes, mais qu'en même temps fussent amplifiés les préceptes de la liberté et que fût accrue la soumission au Roi, pour que nul, en revenant en arrière, ne se montrât indigne de son Libérateur.
> (IV, 13/2; cf. aussi IV, 13/3-4 et *Epid.*, 25)

La mission du Christ, toutefois, n'était pas simplement de remettre l'humanité dans la voie qui devait la conduire vers Dieu; son but était surtout de lui révéler l'épanouissement où conduit cette voie. C'est pourquoi, pour la plénitude des temps, le Christ est venu apporter aussi une plénitude de liberté :

> Dans les derniers temps, /quand/ fut venue la plénitude de la liberté *(in novissimis autem temporibus, venit plenitudo temporis libertatis)*. (IV, 22/1)

La liberté inaugurée en Lui était aussi nouvelle que notre statut actuel d'adoption filiale est nouveau par rapport au statut originel : « Il a ouvert et scellé la Nouvelle Alliance de Liberté, entre l'homme et Dieu » (On trouve l'expression *Novi Testamenti libertas :* III, 10/5; III, 12/14; IV, 9/1 – 16/5 – 33/14 – 34/3). Ce que nous avons dit[7] à propos des mots composés avec la particule « *re* » *: recapitulare, restituere, renovare...* s'applique aussi à la liberté que le Christ a *restaurée.* A la liberté originelle, Il a apporté une nouveauté : « C'est également Lui qui nous a rendu la liberté dans la nouveauté, c'est-à-dire qui a multiplié la grâce venant de Lui » (IV, 9/1). Cette nouveauté, bien entendu, est liée à l'alliance nouvelle qu'Il a instaurée et qui trouve sa consommation dans sa propre personne, car, en elle, « Le Dieu unique a ouvert aux hommes une économie nouvelle de Liberté par l'alliance nouvelle de la venue de son Fils » (III, 10/5; cf. aussi IV, 34/3).

Cette loi nouvelle de liberté (*lex libertatis*, III, 15/3), « annonciatrice d'une alliance nouvelle, conciliatrice de paix et loi vivifiante » (IV, 34/4) c'est celle-là même qu'à la suite du Christ et envoyés par Lui, les Apôtres de la liberté (*Apostoli libertatis*, III, 15/3) ont diffusée par le monde (cf. III, 1/1; IV, 34/4 et 1re Clém., 2/2). Ils sont partis pour annoncer partout l'Évangile qui doit faire de nous des hommes « qui ont reçu le pouvoir de la liberté : car c'est surtout dans l'exercice de celle-ci qu'on éprouve si l'homme respecte et aime le Seigneur. C'est pourquoi Paul (Pierre) dit que nous avons [...] la liberté [...] pour l'épreuve et la manifestation de notre foi » (IV, 16/5).

C'est donc bien cette liberté de grâce créatrice que le Christ a redonnée aux hommes, en leur offrant de participer en Lui à son Esprit de vie :

> Les Apôtres donnaient un Testament nouveau de liberté à ceux qui avaient reçu par l'Esprit Saint une foi nouvelle en Dieu.
>
> (III, 12/14)

En la personne du Christ, en effet, les hommes peuvent devenir librement l'héritage de l'Esprit et connaître finalement son incorruptibilité :

> C'est d'ailleurs pour cela que le Christ est mort, pour que le Testament de l'Évangile, ouvert et lu au monde entier, rende d'abord libres ses esclaves, puis les constitue héritiers de ses biens, par là

7. Cf. *supra* ch. v, p. 301.

même que l'Esprit les recevrait en héritage, comme nous l'avons montré : car c'est le Vivant [l'Esprit Saint] qui hérite et c'est la chair qui est possédée en héritage. (V, 9/4)

Ainsi, le but de la pédagogie divine est de faire mûrir en l'homme son *autexousia*, afin qu'il soit finalement capable, par une réponse pleinement libre de sa part, d'accéder à l'immortalité du Père. Irénée l'a exprimé magnifiquement en IV, 37/7 :

> Ainsi Dieu a-t-Il fixé toutes choses à l'avance, en vue de l'achèvement de l'homme, et de la réalisation et de la manifestation de ses économies, afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit « configurée à l'image de son Fils » (Rom., 8/29) et qu'un jour, enfin, l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. (IV, 37/7)

Il le redira encore avec force dans l'un des derniers chapitres de son *Adversus Haereses :*

> Dans les livres précédents, en effet, nous avons donné les motifs pour lesquels Dieu a permis qu'il en fût ainsi, et nous avons montré que tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme sauvé, FAISANT MURIR EN LUI LE POUVOIR QU'IL A DE CHOISIR LIBREMENT SA DESTINÉE *(to autexousion autou)* EN VUE DE L'IMMORTALITÉ et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu. Voilà pourquoi la création est dépensée au bénéfice de l'homme : car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour l'homme [...] Et c'est pourquoi, à la fin, lorsque l'Église sera enlevée *(repente hinc Ecclesia assumetur)* d'un seul coup d'ici-bas, « il y aura, est-il dit, une tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement et qu'il n'y en aura plus ». Car ce sera le dernier combat des justes où les vainqueurs seront couronnés de l'incorruptibilité. (V, 29/1)

D) Marie, la première à ouvrir la voie de la nouvelle liberté

C'est un des mérites singuliers d'Irénée, à la suite de Justin, d'avoir éclairé le rôle primordial de Marie dans l'Économie du Salut, et particulièrement à ce niveau de la réponse libre de la créature au dessein salvifique de Dieu.

En étudiant les différents aspects de la Récapitulation, l'Évêque met en parallèle Ève et Marie. Il termine ainsi :

> Pareillement aussi, le nœud que la désobéissance d'Ève avait noué a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce qu'en effet la vierge Ève

> avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi *(quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria soluit per fidem)*. (III, 22/4)

C'est en refusant leur foi et leur soumission au Verbe (l'arbre de vie) qu'Adam et Ève avaient lié la condition humaine à la nécessité et à la mort. Trompés, certes, mais aussi par manque de foi au Verbe, leur conseiller et guide, ils avaient cru conserver la jeunesse éternelle au moyen de leurs propres forces personnelles jointes à celles de la création (l'arbre de la connaissance du bien et du mal). Sur ce point Irénée est formel. Par trois fois il répète explicitement que c'est bien sous le prétexte d'immortalité que le démon les séduisit : III, 23/1 ; III, 23/5; IV, préf. 4, cités p. 203. Ils ont cru en l'immortalité de l'homme par l'homme. En fait, ils n'ont engendré que la mort.

Puisque le mensonge luciférien avait porté sur l'immortalité de l'homme par l'homme (immortalité naturelle), le salut ne pouvait venir que de la vérité, c'est-à-dire de l'immortalité de l'homme par Dieu. C'est ce que les prophètes avaient annoncé. Pour la jeune Église, en effet, la grande prophétie d'Isaïe, le « signe de l'Emmanuel » ne pouvait être un « signe » que dans la mesure où l'Emmanuel naîtrait directement d'une vierge, sans le concours d'un homme. C'est avec vigueur qu'Irénée défend cette interprétation tout au long de III, 21. Voici l'essentiel de son argumentation :

> Qu'aurait eu d'extraordinaire et quel signe eût constitué le fait qu'une jeune femme conçût d'un homme et enfantât, ce qui est le cas de toutes les femmes qui ont eu des enfants ? Mais, puisque le salut, pour les hommes, devait se faire d'une façon inattendue, par le secours de Dieu, ainsi l'enfantement de la part d'une vierge était aussi inattendu; Dieu /seul/ pouvant donner ce « signe », sans nulle intervention humaine. (III, 21/6)

C'est d'ailleurs à l'aide de cette prophétie que l'ange disculpa Marie aux yeux de Joseph (Mt, 1/23, cité III, 16/2 et 21/4 et 9/2) en lui annonçant que l'enfant était né selon la prédiction d'Isaïe :

> Par ces paroles du prophète, il persuadait Joseph et disculpait Marie (cf. Justin, *Dial.*, 78) en montrant qu'elle était cette vierge même qu'Isaïe avait annoncée à l'avance comme devant enfanter l'Emmanuel. (IV, 23/1)

Si l'Église naissante avait ainsi compris le « Signe de l'Emmanuel » prédit par Isaïe, c'est que Marie, elle aussi, l'avait ainsi compris,

mieux préparée qu'elle était à découvrir le sens exact voulu par l'Esprit.

Cela nous explique la réponse mystérieuse qu'elle fit à l'ange venu lui annoncer qu'elle avait été choisie, entre toutes, pour être la mère du Messie-Sauveur. Pour lui signifier ce que Dieu attendait d'elle, le Messager lui révèle qu'elle est la vierge dont Isaïe avait parlé : « Voici que tu concevras et enfanteras un Fils et tu lui donneras le nom de Jésus » (Le prophète avait dit « Emmanuel »). Or Marie répond : « Comment cela se fera-t-il car je ne connais pas l'homme ? »

Confrontée au récit de la faute comme nous y invite la doctrine de la Récapitulation, cette phrase prend un éclairage très significatif. Marie avait compris que le péché de l'homme (et sa mort) avait été de croire en l'immortalité de l'homme par l'homme. C'est pourquoi le « Signe de l'Emmanuel » ne pouvait être, pour elle, que le « Signe de la Vierge », en ce sens qu'elle était convaincue que le salut pour l'homme (son immortalité définitive) ne pouvait pas venir de l'homme; il ne pouvait être que le fruit d'une alliance entre les forces humaines et le secours de l'intervention vitale de Dieu.
Sur ce point Irénée est très explicite :

> Voilà pourquoi « le signe » de notre salut, l'Emmanuel, né de la Vierge est le Seigneur Lui-même [Sagnard pense devoir traduire ici par « est /donné par/ le Seigneur Lui-même »] car c'était le Seigneur Lui-même qui sauvait les hommes, puisque ceux-ci, par eux-mêmes, ne pouvaient se sauver. Cette infirmité de l'homme, Paul la proclame en ces termes : « Je sais que le bien n'habite pas en ma chair » (Rom., 7/18), indiquant par là que le « bien » de notre salut ne vient pas de nous, mais de Dieu; et encore « malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » après quoi, il présente ce Libérateur : c'est la grâce de Jésus-Christ Notre Seigneur. (III, 20/3)

L'auteur continue dans le même paragraphe et dans le suivant à citer les prophètes pour appuyer son thème; il poursuit :

> Aussi bien est-ce du secours de Dieu, et non de nous-mêmes, que nous pouvions tenir notre salut. (III, 20/3)

C'est pourquoi, conclut-il au chapitre suivant, le « Signe de l'Emmanuel », c'est-à-dire le signe du salut de l'homme, ne pouvait être que le « Signe de la Vierge » :

> Donc Dieu s'est fait homme et le Seigneur Lui-même nous a sauvés, en nous donnant le « Signe de la Vierge ». (III, 21/1)

Dans cet éclairage, qui est celui de la Tradition apostolique elle-même, on comprend la réponse de Marie : si je dois être la mère du Sauveur (Jésus = Dieu sauve), ce Sauveur comme le dit l'Apôtre Jean – or qui, mieux que lui, connaissait Marie et sa pensée ? – ne peut pas être le fruit de l'homme; car le Sauveur ne pouvait être engendré « ni du sang, ni du vouloir de chair, ni du vouloir d'homme, mais de Dieu » (cf. Jn., 1/13, cité III, 16/2 – 19/2 – 21/5 – 21/7 ; V, 1/3). Ainsi s'explique la réponse de Marie : « Je ne connais pas l'homme ». Cette réponse n'était donc pas un refus. Elle n'était, au contraire, que l'expression de sa conviction profonde que le salut, pour l'homme, ne pouvait être que le fruit d'une alliance libre entre les capacités vierges de l'humaine nature et une intervention directe de Dieu. Un seul point d'interrogation restait : quelle devait être la nature de cette intervention divine et comment y répondre. L'ange alors lui expliqua que l'enfant qui naîtrait d'elle ne serait pas simplement un enfant né par miracle d'une vierge uniquement (parthénogenèse), mais qu'il serait vraiment le « Fils de Dieu » parce que ce serait la Puissance vitale même de Dieu, l'Esprit Saint, qui viendrait animer la cellule humaine qu'elle-même pouvait offrir :

> L'ange lui répondit : « l'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance [vitale] du Très-Haut te couvrira; c'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu.
> Marie dit alors : « Je suis à la disposition du Seigneur, qu'Il fasse en moi selon sa Parole [son Verbe]. » (Lc., 1/35-38)

« Le serpent trompa Ève, en lui promettant ce qu'il n'avait pas lui-même » (à savoir l'immortalité) (IV, préf. 4). Séduite, Ève refusa sa foi au Verbe. Elle avait cru au mythe luciférien de l'immortalité de l'homme par l'homme. Elle n'avait alors conçu et enfanté que tristesse et mort (cf. *Dial.*, 100). Au contraire, c'est avec une lucidité parfaite – sa réponse le prouve suffisamment – que Marie a donné sa foi, non plus à l'homme, mais au Verbe de vie. Dieu, en la circonstance, avait tenu à l'éclairer par la prophétie d'Isaïe et par les explications de l'ange sur la conception du Saint Esprit. Ces éclaircissements s'imposaient pour permettre à Marie de prononcer son « *Fiat* » en toute liberté et amour, car la Nouvelle Alliance ne pouvait pas être contrat mais alliance (cf. IV, 13/4, cité p. 336 et les textes des pages 323-324). C'est pourquoi Marie s'est engagée « avec cette liberté de ceux qui entendent servir loyalement avec empressement et de tout cœur » (*legitime et prono animo et toto corde*, IV, 11/4) :

En connexion étroite, nous trouvons Marie obéissante et disant : « Voici, Seigneur, votre servante, qu'il me soit fait selon votre Parole. » (III, 22/4)

Marie, en effet, était l'enfant de l'humanité éclairée et éduquée par le Verbe tout au long de l'histoire du peuple élu. En elle, cette humanité comprenait enfin que son salut, c'est-à-dire sa jeunesse éternelle, ne pouvait être que le fruit d'une alliance libre entre la nature humaine et la vie divine. « En elle l'humanité était devenue apte à la liberté » (*habilis factus est ad libertatem*, IV, 4/1). Par le « Oui » de Marie, Jésus, son enfant, Sauveur de l'homme, apparaissait effectivement comme le « Fruit de la liberté » (IV, 4/1).

II. La spiritualité chrétienne : « le grand service de la liberté »

La place centrale que la théologie d'Irénée accorde à la liberté, et l'importance singulière que, par voie de conséquence, elle lui reconnaît dans l'Économie du Salut, nous incite tout naturellement à nous poser la question suivante : quelle incidence concrète avait sur le comportement de la jeune Église du IIe siècle une doctrine aussi manifestement tenue comme primordiale ? Autrement dit : la liberté est-elle, en ces débuts de l'Église, génératrice d'une spiritualité spécifique ?

Poser ainsi la question peut paraître aventureux, car peut-on s'appuyer sur une suffisante documentation, alors que ce témoin privilégié qu'est l'Évêque de Lyon, et avec lui l'ensemble des auteurs chrétiens du IIe siècle, n'abordent jamais directement cette question dans ce qui nous reste de leurs œuvres. Ce silence sur ce point ne doit pas, d'ailleurs, nous surprendre, puisque tout l'effort de ces témoins tendait à la défense de la foi pour la maintenir dans sa vérité et sa pureté face aux erreurs et aux attaques de la gnose. Il n'en reste pas moins qu'à travers cet effort doctrinal affleurent des indications nombreuses qui nous paraissent d'autant plus révélatrices de l'attitude chrétienne de ces premières communautés qu'elles nous sont livrées plus spontanément.

Un terme nous semble traduire au mieux le climat chrétien de cette période : celui de reconnaissance. Celle-ci s'exprime d'abord

vis-à-vis de Dieu comme la vraie réponse que l'homme puisse offrir à son Créateur et Père en échange de la gratuité et de la plénitude des bienfaits que sa foi lui découvre et lui fait re-connaître dans la Personne du Christ.

Mais la reconnaissance que l'homme doit à Dieu, s'exprime dans le réalisme et la loyauté de la charité fraternelle qui est accueil et service de la Réalité neuve que Jésus instaure par sa venue parmi les hommes. C'est pourquoi, il n'est pas étonnant que l'Eucharistie apparaisse, dans les premières communautés chrétiennes, comme le lieu naturel et l'expression la plus achevée de la reconnaissance envers Dieu et de l'exigence fraternelle.

A) La reconnaissance : vraie réponse de l'homme à la liberté de Dieu dans le Christ

Le lecteur a maintenant bien saisi, s'il a suivi avec attention l'enseignement irénéen, que l'homme est capable, par le don de la liberté qui lui a été octroyé par Dieu, de changer la relation de nécessité qui le rattache originellement à son Créateur, pour en faire une alliance librement conclue.

Dans le contexte gnostique de création-émanation, rappelons-le, l'homme « est condamné à vivre [8] », car, qu'il se donne au bien ou au mal, il ne peut se détacher de l'un que pour être lié à l'autre, le mal comme le bien étant sans fin, et l'homme restant nécessairement et pour toujours lié à Dieu.

C'est un éclairage tout autre qu'apporte l'Évêque de Lyon avec la Tradition qu'il transmet. Il nous découvre que la « nécessité » première qui relie l'homme à Dieu et à la Vie, n'est qu'une étape vers la liberté. Car, cette première vie temporaire que mène l'homme durant son pèlerinage terrestre, et les limites mêmes qui l'affectent, Dieu les lui donne pour qu'elles soient le lieu et le moyen pour lui d'un choix réellement libre de la vie divine éternelle. En effet, si, dès l'origine, l'homme avait été engagé dans l'existence de façon définitive, il ne pouvait plus vivre qu'en accord nécessaire et volontaire à la volonté divine, sous peine de souffrances éternelles. Mais, n'ayant reçu, en

8. Nous nous servons ici de la forte expression de Blondel (*L'Action*, 1893, VII, cité par Cl. Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de M. Blondel*, Paris, 1963, p. 215).

réalité, qu'une vie temporaire, avec une authentique liberté, il ne peut, alors, qu'apprécier l'offre désintéressée et aimante de son Dieu, qui lui permet ainsi de « choisir librement sa destinée » (IV, 38/4).

Cette possibilité de choix qui constitue l'immense privilège que Dieu accorde à l'homme, porte essentiellement sur la richesse de vie qui lui est offerte dans le Christ.

L'homme sait déjà que le Sauveur, Chef et Tête de l'Humanité, a expié en justice tous les péchés. Certes, les pensées dualistes affirment également que le Christ a obtenu à l'homme le pardon, et a renoué l'amitié entre lui et Dieu; mais chaque homme, ajoutent-elles, bien que pardonné dans le Christ, doit encore, parce qu'il forme un tout en lui-même, se purifier personnellement de ses fautes, et expier intégralement ses péchés.

Dans l'anthropologie « selon l'Esprit », au contraire, les hommes, simples cellules du corps, sont parachevés dans le Christ qui est leur chef et leur tête. A ce titre, le pardon et l'expiation que Lui-même a obtenus sont leurs (cf. *supra* chapitre v, p. 287-295). Certes, ce pardon et cette expiation ne sont pas accordés automatiquement. N'y participeront que ceux qui, librement et avec amour, ont choisi de faire partie de son corps c'est-à-dire ceux qui, loyalement, auront accepté de vivre généreusement leur relation à Dieu et de se donner au service des autres en contribuant à la vie du corps.

Libéré du péché, le croyant sincère sait également qu'il est libéré de la mort. Dans la personne du Christ, en effet, il ne trouve pas simplement l'expiation de ses faiblesses morales; il trouve surtout le complément de vie qui lui fait défaut. Il peut donc attendre lui aussi, avec certitude, la résurrection :

> Comment encore peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, alors qu'elle est nourrie du corps du Seigneur et de son sang. (IV, 18/5)

Aussi bien, la mort apparaît-elle dans sa vraie réalité : accès à la nouvelle naissance, rencontre avec le Christ et attente de la communion ultime avec le Père [9]. C'est là ce que témoignent les martyrs :

9. « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par Lui. Qui croit en Lui n'est pas condamné; qui ne croit pas, est déjà condamné, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. » (Jn., 3/17-18.)

Voilà pourquoi l'Église, dans son amour pour Dieu, envoie en tout lieu et en tout temps une multitude de martyrs au devant du Père. (IV, 33/9)

Ainsi donc, en Jésus, l'homme reçoit et découvre une libération aussi totale qu'inespérée : libération du mal, du péché et de la mort. Dès lors, sa vie libérée peut devenir une création.

Libération... Création : ces deux termes nous paraissent parfaitement traduire ce que vit la jeune Église, cette transformation qu'apporte à l'homme la venue du Christ, cette vision neuve de la vie qu'il lui donne.

Cette vision pouvait soulever les communautés d'une invincible espérance et d'une paix rayonnante révélant au monde « l'allégresse du salut » (Ps. 51/14). Cette espérance et cette paix rejoignaient celles des disciples du Seigneur :

Le Seigneur Lui-même a donné le « Signe de la Vierge », c'est-à-dire de l'Emmanuel, qui précisément rend JOYEUX ceux qui le boivent, c'est-à-dire ceux qui reçoivent son Esprit, JOIE ÉTERNELLE. (*Epid.*, 57) [10]

Naturellement, une telle joie, dans la mesure où elle émanait d'une espérance qui était appuyée sur la seule gratuité divine, devait s'épanouir en profonde gratitude. Pour Irénée, être religieux, c'est être reconnaissant (*religiosos nos et gratos*, III, 10/4). L'ingratitude n'est pas chrétienne : elle est apostasie :

Pratiquement tous les hérétiques, autant qu'ils sont [...] sont ingrats vis-à-vis de leur Créateur, exactement comme le sont des idolâtres. (I, 22/1)

Avec la reconnaissance, nous sommes ainsi au cœur de la spiritualité du IIe siècle chrétien. Nous touchons à ce qu'elle avait de plus noble. La gratitude était alors le critère le plus authentique de la vraie foi :

Dieu ne cessera pas plus de combler et d'enrichir l'homme, que l'homme d'être comblé et enrichi par Dieu. Car il sera le réceptacle de sa bonté et l'instrument de sa glorification, l'homme reconnaissant envers Celui qui l'a fait; en revanche, il sera le réceptacle de son juste jugement, l'homme ingrat qui méprise Celui qui l'a modelé et ne se soumet pas à son Verbe. (IV, 11/2)

10. Cf. aussi IV, 34/1; IV, 11/3.

> Quiconque aura respecté le don de la vie et en aura rendu grâce à Celui qui la lui aura donnée, sera gratifié aussi de jours qui se perpétueront dans les siècles des siècles.
> Mais celui qui l'aura méprisée [cette vie], en ne témoignant qu'ingratitude au Créateur, pour le fait d'avoir été créé, et sans lui en témoigner aucune action de grâces, celui-là se privera lui-même de la permanence dans les siècles des siècles. (II, 34/3)

> Ceux qui n'auront pas levé les yeux vers le ciel ni rendu grâce à leur Créateur [...] ont été justement considérés par l'Écriture comme une goutte d'eau suspendue à une cruche, comme un grain de poussière dans une balance, comme un pur néant *(sicut nihil deputavit) :* ils sont utiles aux justes, autant que la tige est utile pour la croissance du blé, et la paille pour la combustion en vue du travail de l'or.
> (V, 29/1; cf. aussi III, 10/4, 19/1, 20/2; IV, 33/14, 36/6, 37/1; V, 28/4; *Epid.*, 97)

Une foi qui n'engendre pas cette reconnaissance, n'est pas, ou n'est pas encore la foi en la Bonne Nouvelle apportée par l'Emmanuel, annoncée par les Apôtres et retransmise fidèlement par la Tradition apostolique.

L'économie des largesses divines dispensées progressivement, au cours des siècles, par les Trois Personnes de la Trinité Sainte, Irénée l'appelait la « SYMPHONIE DU SALUT » (*consonantia salutis*, IV, 12/2). C'est à cette « symphonie » que l'homme est convié à joindre sa voix reconnaissante :

> Ainsi Dieu, dès le commencement, a modelé l'homme, en vue de ses dons [...]. Lui qui n'a besoin de rien, Il accordait sa communion à ceux qui avaient besoin de Lui [...]. Ainsi, de multiples manières, disposait-Il le genre humain en vue de la « SYMPHONIE DU SALUT ». C'est pourquoi Jean dit dans l'Apocalypse : « et sa voix était comme la voix de multiples eaux » (Apoc., 11/5). Car elles sont vraiment multiples, les Eaux de l'Esprit Saint, parce que riche et multiple est le Père. Et, passant à travers elles toutes, le Verbe accordait libéralement son assistance à ceux qui Lui étaient soumis, prescrivant à toute créature la loi adaptée et appropriée. (IV, 14/2)

B) Le service fraternel ou le « service de la liberté »

La gratitude, cette conscience vive, de la part de l'homme, du don totalement gratuit qui lui est offert en Jésus-Christ, est un amour qui, non seulement s'adresse à Dieu, mais également au prochain.

Car, pour le croyant, aimer le prochain, c'est entrer dans ce « renouvellement » de toutes choses inauguré par le Christ.

Pour Irénée, Dieu et le prochain sont inséparables. Le grave reproche qu'il adresse à la gnose, c'est d'unir la fatuité de sa connaissance au mépris plus grand encore de la charité :

> Ils étaient vides d'amour, dit-il, et à cause de cela, violateurs de la loi à l'égard de Dieu et du prochain. (IV, 12/4)

C'est pourquoi, il exalte, en la commentant en IV, 12/1 sq., l'hymne à la charité de saint Paul (1re Cor., 13), écartant impitoyablement ceux qui voudraient bénéficier du don gratuit de Dieu tout en exploitant leur prochain [11].

Il va même jusqu'à suggérer que la charité envers le prochain constitue le culte nouveau que le chrétien doit rendre à Dieu :

> « Celui qui a pitié du pauvre prête à Dieu » (Prov., 19/17). [...] Le Verbe veut que nous offrions notre présent à l'autel continuellement. (IV, 18/6)

> Par ces dons [de la charité] nous érigeons en nous-mêmes le tabernacle de Dieu, puisque Dieu habite en ceux qui font le bien. (IV, 30/3)

N'est-ce pas exprimer l'un des traits spécifiques de la jeune Église, traduction de sa conviction profonde que le Christ, en récapitulant la création et l'humanité, a bouleversé l'ancienne échelle des valeurs ? Dans la Nouvelle Alliance, l'homme est devenu le temple de Dieu et a remplacé le temple de pierre. Pareillement, le service des hommes, le service de leur salut accompli avec le Christ et à sa suite, est le nouveau service de l'autel, le seul désormais agréable au Père. L'*agapè* a remplacé la loi cultuelle mosaïque, le sabbat compris :

> Il n'y aura pas d'injonction de rester sans rien faire pendant un jour de repos pour celui qui observe le sabbat tous les jours, c'est-à-dire qui rend à Dieu un culte dans le temple de Dieu, qui est le corps de l'homme, et qui pratique la justice en tous temps. (*Epid.*, 96) [12]

11. Beaucoup d'autres textes pourraient être invoqués à l'appui de IV, 12/1-5 tant les références sur ce thème sont nombreuses. Se reporter spécialement à II, 26.
12. C'est pourquoi, malgré les persécutions, les chrétiens, au lieu de quitter le monde, considéraient leur « poste », leurs responsabilités professionnelles et sociales comme sacrées, selon la belle phrase de l'*A Diognète :* « Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de déserter. » (*A Diognète*, 6/10.)

C'est ce culte nouveau, ou cette spiritualité nouvelle, qui étaient appelés du beau nom de « SERVICE DE LA LIBERTÉ ». Faute de pouvoir retranscrire tout le chapitre IV, 13, voici du moins quelques extraits dont le lecteur appréciera la richesse :

> Si la piété et l'obéissance à l'égard du Maître de maison sont les mêmes chez les esclaves et chez les hommes libres, ces derniers n'en ont pas moins une assurance plus grande, parce que le SERVICE DE LA LIBERTÉ est plus grand et plus glorieux que la docilité de la servitude [...]. C'est pourquoi le Seigneur nous a donné pour mot d'ordre [...] : « ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux » (Mt., 5/40 et Lc., 6/30). De la sorte, ne nous attristons pas comme des gens qu'on aurait dépossédés contre leur gré; nous nous réjouirons, au contraire, comme des gens qui auraient donné de bon cœur, puisque nous ferons un don gratuit au prochain plus que nous ne céderons à la nécessité [...] afin de ne pas suivre le prochain comme un esclave, mais de le précéder en homme libre, te rendant en toutes choses utile à ton prochain, ne considérant pas sa méchanceté, mais mettant le comble à ta bonté, en te configurant au Père « qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (Mt., 5/45). Autant dire qu'il est plus grand le SERVICE DE LA LIBERTÉ. (IV, 13/1 à 3)

De telles formulations ne nous découvrent-elles pas la raison pour laquelle le martyre était considéré par la Tradition comme l'expression suprême et de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ? Et par là même, comme le signe le plus évident de ce qu'est, en réalité, le « Service de la liberté » quand il est vécu par le chrétien dans le prolongement de celui du Christ ?

C) L'Eucharistie, centre du culte nouveau

Nous le rappelions ci-dessus, le « Service de la liberté » était, pour la jeune Église, le nom qu'elle donnait au culte nouveau, à cet engagement fraternel et sauveur auquel l'homme était désormais convié à la suite du Christ. Cette « nouveauté », Irénée la trouve exprimée par la bouche de Zacharie, père de Jean-Baptiste :

> Zacharie voyant cesser le mutisme qu'il avait subi pour son incrédulité et rempli dès lors d'un esprit novelet, faisait monter vers Dieu une bénédiction neuve. Tout était « neuf », en effet : le Verbe tout nouvellement disposait sa venue dans la chair, afin que l'homme, qui

> s'en était allé hors de Dieu, fût remis en grâce avec Dieu. C'est pourquoi cet homme apprenait à rendre à Dieu un culte nouveau.
> (III, 10/2)

Ce « culte nouveau » lui-même, ne peut être de la part du chrétien, que l'hymne de sa liberté, « pour que, jusque dans les oblations, se manifeste la marque distinctive de la liberté » (IV, 18/2). Où, mieux que dans la célébration eucharistique, l'homme pouvait-il traduire et renouveler l'hymne de la liberté ? C'est bien pourquoi, dans les écrits des auteurs chrétiens du IIe siècle, l'Eucharistie tient une place unique. Il y aurait beaucoup à dire sur elle. Pour rester dans les limites de notre sujet, nous ne citerons que quelques textes. Mieux que toutes les explications, ils nous révèleront combien l'Eucharistie était au centre de la spiritualité de l'Église.

En premier lieu, l'Eucharistie représente la plus belle offrande que l'homme soit heureux d'offrir en reconnaissance au Créateur, pour tous les bienfaits de sa création :

> Car il nous faut présenter une offrande à Dieu et témoigner en tout notre reconnaissance au Créateur, en Lui offrant, dans des dispositions pures et une foi sans hypocrisie, dans une espérance ferme, dans une charité ardente, les prémices de ses propres créatures. Et cette oblation, l'Église seule l'offre pure au Créateur, en Lui offrant avec action de grâces ce qui provient de la création.
> (IV, 18/4; cf. aussi IV, 17/5; V, 2/2-3; IGNACE, *Éph.* 13/1; *Didachè*, 10)

L'Eucharistie est aussi le sacrifice où l'homme réalise, dans son union au Christ, la communion avec Dieu et avec sa vie divine éternelle :

> Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'Eucharistie et l'Eucharistie confirme notre façon de penser. Car nous Lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit : car, de même que le pain qui vient de la terre après avoir reçu l'invocation de Dieu n'est plus du pain ordinaire, mais l'Eucharistie constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps qui participent à l'Eucharistie ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection. (IV, 18/5)

L'Eucharistie réalise, enfin, la communion des membres du Christ entre eux :

> Si, tout en offrant avec rectitude, tu ne partages pas avec rectitude, n'as-tu pas péché ? Car, ce ne sont pas des sacrifices qui rendent Dieu favorable. Si quelqu'un ose offrir avec une pureté, une rectitude, une exactitude tout apparentes, mais que, dans son âme, il ne partage pas avec rectitude la communion à l'égard du prochain [...], il ne trompe pas Dieu. (IV, 18/3)



La reconnaissance, avec la joie et le rayonnement qu'elle suscite et maintient, semble donc bien exprimer la marque distinctive des communautés chrétiennes du IIe siècle, la note spécifique de leur spiritualité. Irénée s'en est fait l'écho, mais également les autres grandes figures chrétiennes de ce siècle. L'Histoire ne nous confirme-t-elle pas ce que suggèrent ces témoignages écrits quand elle nous découvre ce fait étonnant que, malgré des difficultés au moins égales, sinon supérieures à celles d'aujourd'hui – difficultés extérieures : persécutions, sarcasmes des classes libérales souvent suscités par les philosophes (les directeurs de conscience de l'époque), haine des foules attisées par les calomnies; difficultés intérieures aussi, avec toutes les sectes, souvent issues de ses rangs et formant l'ensemble immense et disparate de la Gnose, au IIe siècle, un pourcentage appréciable du monde romain s'est tourné vers le Christ, témoignant de Lui souvent jusqu'au martyre. Or, il ne semblait guère nécessaire de parler alors de « devoir missionnaire »! Pourquoi, sinon parce que la majorité des chrétiens, heureux d'avoir découvert un sens à leur vie, et d'être libérés du péché et de la mort, étaient heureux de communiquer la « paix » autour d'eux. La foi n'aurait pas rayonné aussi vite et partout, si elle n'avait pas eu un élan très particulier. Ce dynamisme résidait dans le fait que cette foi chrétienne n'apportait ni un « devoir », ni un « ordre » à rétablir et à imposer, mais la nouveauté d'une joie qui libère de la nécessité première, et appelle à créer un homme « nouveau », dans un monde « nouveau », celui de la création et de l'humanité assumées et récapitulées dans le Christ.

L'HOMME EN FIN DE PROMOTION

Il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté. (IV, 20/5)

Ainsi donc les hommes verront Dieu, afin de vivre, devenant immortels par cette vue et atteignant jusqu'à Dieu [...]. (IV, 20/6)

C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes, pour lesquels Il a accompli de si grandes « économies », montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu [...] de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence. Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu : si déjà la Révélation de Dieu par la création donne la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu. (IV, 20/7)

Tout au long de ce travail, nous nous sommes efforcé, par l'analyse consciencieuse de l'œuvre d'Irénée, de faire surgir la riche pensée doctrinale qui est la sienne, et particulièrement sa conception anthropologique héritée de l'Écriture, avec les conséquences qu'elle entraîne pour la compréhension des rapports de l'homme avec Dieu.

Le lecteur, nous l'espérons, aura souscrit comme nous-même, à ce jugement du meilleur traducteur du *Corpus* irénéen, soulignant « la continuité de formules et d'expressions qu'on peut observer à travers toute l'œuvre d'Irénée, et qui dénote le caractère singulièrement cohérent et réfléchi de cette œuvre [1] ».

La cohérence et la solidité de la réflexion théologique constituent, en effet, le mérite le plus évident de ce grand pasteur. Nous les avons trouvées à chacune des étapes préparatoires de la promotion

1. A. Rousseau, *Contre les Hérésies*, Livre V, t. I, page 336.

humaine. Elles demeurent dans l'éclairage que nous donne l'Évêque de Lyon sur l'étape finale de cette promotion de l'homme.

En abordant ce dernier chapitre, nous sommes bien conscients de la doctrine très spécifique que développe Irénée. C'est sans doute ici, dans la lumière qu'il projette sur ce que la théologie classique a nommé les « fins dernières », qu'apparaissent, très fortement exprimées, les ultimes conséquences du dogme de l'universelle création *ex nihilo*, sur lequel s'appuie tout l'édifice du devenir promotionnel auquel Dieu appelle l'homme. Nous savons déjà que le « Défenseur du Dépôt » n'exprime pas seulement sa pensée propre, mais qu'il s'attache toujours à traduire la Révélation, telle que l'a lue la jeune Tradition de l'Église [2].

L'articulation de ce chapitre n'a pas à se chercher; elle nous est directement indiquée par les quatre grands thèmes que retient la catéchèse irénéenne :

– La *Lex mortuorum*, ou le statut *post mortem* que nous révèle le Christ, avec, comme centre, l'affirmation de la présence du Seigneur dans le séjour des morts, lieu d'attente obligatoire pour tous, avant la résurrection générale.
– La résurrection générale et le jugement.
– L'enfer, qui est séparation d'avec Dieu par la descente dans la mort définitive.
– Le ciel, qui est vie éternelle par la communion à Dieu.

I. Le statut « post mortem » (« lex mortuorum ») vécu par le Christ

La condition de l'homme entre la mort et le jugement revêt, dans la catéchèse irénéenne, une importance très particulière, qu'on peut même dire décisive, tant elle apparaît comme nécessaire et déterminante, pour l'homme, dans la fixation définitive de sa destinée.

A ce sujet, la première affirmation très claire de l'enseignement d'Irénée porte sur l'imposition à tous les hommes d'un statut d'attente avant la résurrection [3].

2. Ce que montrera clairement le tome II de notre recherche par la remarquable convergence doctrinale des grands témoins chrétiens du IIe siècle.
3. Nous complétons en excursus la portée du terme « habitatio » (séjour) employé par Irénée pour désigner le « lieu d'attente ».

A) Le statut d'attente imposé à tous avant la résurrection

Nous n'avons pas à revenir sur la certitude que partageait Irénée concernant l'immortalité relative de l'âme par rapport au corps (cf. *supra* chapitre III, p. 169-172).

Quant à la modalité de survie des âmes, l'Évêque expose une doctrine à la fois simple et ferme :

> Les âmes iront donc dans un lieu invisible qui leur est assigné par Dieu et elles y séjourneront jusqu'à la résurrection, dans l'attente de cette résurrection *(animae abibunt in invisibilem locum definitum eis a Deo et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem)*. (V, 31/2)

Sont-elles conscientes et conservent-elles leur personnalité ? La question se pose, puisque couramment, en conformité d'ailleurs avec l'Écriture, la tradition apostolique parle du sommeil des défunts. La réponse est donnée par Irénée lui-même. L'allusion au sommeil, en effet, loin d'être une négation de la survie consciente des âmes, voulait surtout faire ressortir la croyance en la résurrection finale des corps.

Pour les anciens, durant le sommeil, l'âme se retirait en quelque sorte du corps, le laissant comme mort *(soporati et requiescente corpore)*, pour se concentrer et continuer son activité propre. Presque toute l'antiquité croyait même que c'est au cours du sommeil que l'âme, dégagée des préoccupations terrestres, était plus proche de la divinité et plus réceptive aux communications que celle-ci pouvait lui faire, grâce aux songes. Au réveil, comparable à l'eau qui imprègne une éponge, elle était censée s'unir à nouveau au corps, pour le réanimer et raviver ses facultés sensorielles et psychiques (*postquam commista sit corpori et in universum membrum dispersa, commemoratur*, II, 33/1).

Dès lors, à l'époque, le fait de comparer l'état des morts à un état de sommeil ne voulait nullement signifier une léthargie des âmes. Dégagées du corps et de ses soucis matériels, on les croyait au contraire plus proches et plus présentes à Dieu. L'allusion au sommeil ne valait que pour les corps. C'est ainsi que, parlant des prophéties sur la mort et la résurrection du Christ, Irénée cite le Ps., 3/6 : « Moi je me suis couché et je me suis endormi, je me suis réveillé, puis le Seigneur m'a saisi » (cité *Epid.*, 73; IV, 31/2 – 33/13).

Ensuite l'auteur a soin d'ajouter :

Il appelle la mort un sommeil, parce qu'il ressuscita. *(Epid.*, 73)

Ainsi le mot « sommeil » ne concerne pas l'âme. Il signifie que chaque homme, à la résurrection, retrouvera son corps et redeviendra lui-même, comme chacun de nous redevient lui-même au réveil.

Cette vue des choses, notre auteur la confirme au Livre II de l'*Adv. Haer*. en soulignant nettement la survie consciente et personnelle de l'âme après la mort :

> C'est avec une complète évidence que le Seigneur a enseigné que les âmes, non seulement demeurent, sans passer de corps en corps, mais qu'elles conservent ce « cachet personnel corporel » qui était le leur *(characterem corporis, in quo etiam adaptantur)* et qu'elles se souviennent des œuvres accomplies ici-bas et qu'elles ont dû quitter. (II, 34/1)

Il continue par un commentaire du récit évangélique du pauvre Lazare et du mauvais riche (Luc, 16), lequel fait bien ressortir, qu'après leur mort, les deux hommes se sont reconnus, qu'Abraham, lui aussi, les a reconnus, que tous se sont rappelé ce qui s'était passé sur la terre, avec mémoire de leur parenté et des paroles de l'Écriture.

Ainsi donc, aucun doute pour Irénée sur la survie consciente et personnelle des âmes. Cependant, à ce premier enseignement qui nous est déjà familier, s'en ajoute un autre qui nous l'est moins. Et pourtant, l'Évêque de Lyon est là-dessus non moins explicite.

Il s'attaque à l'affirmation exprimée par la majorité des gnoses, et selon laquelle l'âme, une fois séparée du corps, devait remonter à travers les sphères pour retrouver la divinité, source première de son être [4].

Cette position gnostique, Irénée la considère comme hérétique par rapport à l'Écriture et à la Tradition auxquelles il se réfère. Pour lui, toutes les âmes sans exception, celles des justes comme celles des réprouvés, doivent aller et demeurer dans un lieu d'attente prévu pour elles par Dieu. S'adressant à ceux qui assurent :

4. J. DANIÉLOU confirme qu'une croyance similaire était partagée par beaucoup de courants judéo-chrétiens : « Nous retrouvons, dit-il, le thème classique dans le judéo-christianisme de l'ascension de l'âme à travers les sphères angéliques et la possibilité de leur échapper, au cours de sa traversée, grâce à une puissance qui leur est donnée. L'idée, nous l'avons vu, n'a rien de gnostique et constitue une donnée judéo-chrétienne. » (*Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 97.)

> qu'aussitôt après leur mort, ils monteront par-dessus les cieux [...] vers le Père faussement imaginé par eux (V, 31/1) [...] et que leur « homme intérieur », laissant ici-bas le corps, doit monter dans un lieu supra-céleste. (V, 31/2)

l'Évêque des Gaules fidèle à l'enseignement paulinien [5] les prévient :

> Certains qui passent pour croire avec rectitude, négligent l'ordre suivant lequel devront progresser les justes et méconnaissent le rythme selon lequel ils s'exerceront à l'incorruptibilité. Ils ont ainsi, en eux, des pensées hérétiques. (V, 31/1)

Mais comme il s'adresse ici à des fidèles qui sont de bonne foi *(putantur recta credidisse)*, il consacre tout un chapitre à fonder son enseignement. L'exemple du Christ, leur dit-il, est déterminant, et engage ses disciples :

> Si donc le Seigneur Lui-même a observé la « LOI DES MORTS » *(lex mortuorum)*, pour devenir le « Premier-né des morts » (Col., 1/18); s'Il a séjourné trois jours dans les régions inférieures de la terre (cf. Eph., 4/9), s'Il est ensuite ressuscité dans sa chair, de façon à pouvoir montrer à ses disciples jusqu'aux marques des clous, et si après tout cela seulement, Il est monté vers son Père, comment ne rougissent-ils pas, ceux qui prétendent que les lieux inférieurs s'identifient avec notre monde qui a été fait pour l'homme *(qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum qui sit secundum nos)*, et que leur « homme intérieur », laissant ici-bas leur corps, doit monter dans le lieu supra-céleste ?
> Puisque le Seigneur « s'en est allé au milieu de l'ombre de la mort » (Ps., 22/4), là où étaient les âmes des morts, qu'Il est ensuite ressuscité corporellement et qu'après sa résurrection seulement, il a été enlevé au ciel, il est clair qu'il en ira également de même pour ses disciples, puisque c'est pour eux que le Seigneur a fait tout cela : leurs âmes iront donc au lieu invisible qui leur est assigné par Dieu et elles séjourneront jusqu'à la résurrection, dans l'attente de cette résurrection; puis elles recevront leur corps et ressusciteront intégralement, c'est-à-dire corporellement, de la même manière que le Seigneur est

5. Déjà du temps de Paul, le problème avait été soulevé par Hyménée et Philète. On peut lire avec quelle énergie l'Apôtre avait mis en garde Timothée, son disciple préféré, contre ces perturbateurs : « D'aucuns ont fait naufrage dans la foi, entre autres Hyménée et Alexandre que j'ai livrés à Satan, pour leur apprendre à ne plus blasphémer » (1re Tim., 1/19). « [...] Hyménée et Philète qui se sont égarés loin de la vérité, en prétendant que la résurrection a déjà eu lieu, ruinant ainsi la foi de plus d'un. » (2e Tim., 2/18.)

> ressuscité, et elles viendront ainsi en la présence de Dieu; « car il n'y a pas de disciples qui soient au-dessus du Maître, mais tout disciple une fois devenu parfait, sera comme son Maître (Lc., 6/40). Notre Maître ne s'est pas aussitôt envolé, mais Il a attendu d'abord le moment de la résurrection qu'avait fixé son Père et qu'avait indiqué l'histoire de Jonas, puis Il est ressuscité après trois jours et ensuite seulement Il a été enlevé au ciel : ainsi nous-mêmes, nous devons d'abord attendre le moment de notre résurrection arrêté par Dieu et annoncé par les prophètes, puis une fois ressuscités, nous serons enlevés au ciel. (V, 31/2)

Ce texte très clair doit retenir l'attention, car il souligne trois affirmations capitales touchant les étapes que doivent suivre les justes après leur mort *(ordo promotionis justorum) :*

1) Après la mort de leur corps, les âmes doivent aller dans « le lieu invisible qui leur est assigné par Dieu, où elles séjourneront jusqu'à la résurrection, dans l'attente de cette résurrection ».

2) « Au moment fixé par Dieu, les élus ressusciteront de la même manière que le Seigneur est ressuscité », c'est-à-dire d'une résurrection glorieuse dans l'incorruptibilité (dogme de la résurrection). Il n'est pas dit qu'ils connaîtront d'abord une résurrection non encore glorieuse, en vue d'un royaume de 1 000 ans décrit dans les chapitres suivants par le presbytre.

3) Aussitôt ressuscités, les élus doivent quitter cette terre pour aller vers le Père : « une fois ressuscités, nous serons enlevés au ciel » (dogme de l'Ascension).

Irénée considérait si peu cette catéchèse comme une hypothèse, qu'il l'appelait une « LOI », la « loi des morts » *(lex mortuorum)*, pour la raison, fondamentale pour lui, que le Christ Lui-même l'avait suivie, Lui le « premier-né d'entre les morts » :

> Puisque le Seigneur s'en est allé au milieu de l'ombre de la mort, là où étaient les âmes des morts, qu'Il est ensuite ressuscité corporellement et qu'après sa résurrection seulement, Il a été enlevé au ciel, il est clair qu'il en ira également de même pour ses disciples, puisque c'est pour eux que le Seigneur a fait tout cela.

Non seulement, ajoute l'Évêque, le Christ s'est soumis à cette « loi », mais il énonce Lui-même qu'elle avait été explicitement annoncée dans l'Ancien Testament :

> En fait, trois jours durant, Il a séjourné là où étaient les morts, selon ce que le prophète dit de Lui : « Le Seigneur s'est souvenu de ses

saints qui dormaient dans la terre du tombeau et Il est descendu vers eux pour les libérer, pour les sauver » [nous étudierons cette affirmation plus loin]. Le Seigneur Lui-même dit de son côté : « De même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre » (Mt., 12/40). Son apôtre dit aussi : « Que signifie « Il est monté », sinon qu'Il était descendu dans les régions inférieures de la terre » (Eph., 4/9). David prophétisant de Lui, avait dit de même : « Tu as délivré mon âme des profondeurs des lieux inférieurs » (Ps. 85/13). (V, 31/1)

C'est donc l'exemple même du Christ et ses affirmations, l'annonce faite par les prophètes, et les déclarations des Apôtres qui font du statut *post mortem* une LOI qui concerne tous les hommes, et qui obligent l'Évêque de Lyon à qualifier « d'hérétiques » (V, 31/1) ceux qui nient cette « loi » en enseignant qu'après la mort, les âmes vont directement vers le Père. Leur premier tort, dit-il, est de méconnaître la Révélation. Le second est le mépris du corps que recèlent leurs conceptions, et qui leur fait « rejeter catégoriquement la résurrection et, autant qu'il dépend d'eux, la supprimer » (V, 31/1). Ils faussent également la pensée de l'Apôtre en insinuant que l'expression « lieux inférieurs », par laquelle Paul signifie le royaume des morts où Jésus est descendu, signifie en réalité notre terre. Or, pour eux, on le sait, cette terre est un « enfer », ce qui revient à nier l'état de justice et de bonheur des justes après leur mort :

Comment ne rougissent-ils pas, ceux qui prétendent que les lieux inférieurs s'identifient avec notre monde qui a été fait en vue de l'homme. (V, 31/1)

Au mépris gnostique pour la matière, Irénée oppose l'optimisme réaliste de l'authentique enseignement chrétien. La matière, en soi, n'est un bien ni définitif ni absolu. Dans la mesure toutefois où elle est orientée vers l'homme, elle demeure pour lui un bien « relatif » (*mundum qui sit secundum nos*, 31/2). Par conséquent, que les âmes des justes soient encore en relation avec ce monde, jusqu'à la résurrection, ne signifie nullement qu'elles sont en dehors de la justice et du bonheur, depuis que le Sauveur est présent mystérieusement dans le séjour des morts [6].

6. Nous découvrirons, au tome II, chez Justin, une démonstration en tous points identique, dans le ton comme dans les motivations, à celle d'Irénée.

Ainsi, à la fin du IIe siècle, un témoin aussi soucieux que l'Évêque de Lyon de se conformer à l'Écriture et à la Tradition reçue, et par ailleurs, parfaitement conscient du problème que soulève le statut *post mortem* de l'âme humaine, puisqu'il marque son désaccord avec des chrétiens gnostiques, affirme avec netteté que toutes les âmes sans exception restent, avant la résurrection générale, dans un lieu intermédiaire *(invisibilem locum definitum eis a Deo)*. Pour lui, dire que les âmes des justes, après leur mort, peuvent ne plus avoir aucune relation avec ce monde spatio-temporel, constitue une réelle déviation doctrinale qui relève de principes étrangers à la Révélation.

Mais – et il faut tout autant souligner cet autre aspect de l'enseignement irénéen sur la *lex mortuorum* – ce séjour dans ce lieu d'attente est présenté comme une « expiation », c'est-à-dire comme une conséquence de la désobéissance originelle : « Adam mourut [...] purgeant ainsi la peine de sa transgression » (V, 23/2) :

> Comme la tête est ressuscitée d'entre les morts, ainsi doit ressusciter le reste du corps /du Christ/ – à savoir tout homme trouvé en Vie, une fois purgé le temps de sa condamnation due à la désobéissance *(Quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus – id est omnis hominis qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis ejus quae erat propter inobaudientiam – resurgat)*.
>
> (III, 19/3; cf. aussi III, 23/6) [7]

C'est à la suite de sa faute qu'Adam est entré dans le processus de mort et que son âme a inauguré le séjour des morts. Celui-ci ne se terminera qu'à la fin des temps, quand l'Homme-Humanité aura atteint la pleine stature voulue par Dieu pour lui. Comme tous

7. On pourra objecter les passages où il est dit que les âmes des justes, spécialement celles des martyrs, sont allées vers Dieu :

> Voilà pourquoi, dans son amour pour Dieu, l'Église envoie en tous lieux et en tous temps, une multitude de martyrs au-devant du Père *(praemittit ad Patrem – pros ton Theon)*. (IV, 33/9; cf. aussi IV, 31/3.)

« Il y a en moi, dit Ignace, une eau vive qui murmure : viens vers le Père » (Rom., 7/2). Et tous les passages où il parle « d'atteindre Dieu » *(Theou tuchein)*.
En fait, cette objection n'est pas valable, si l'on regarde de près le vocabulaire employé. Quand Irénée, en effet, veut parler de la « vision-union » finale en Dieu, celle qui doit conférer l'incorruptibilité, il utilise la formule : « être en présence de Dieu (*ad conspectum Dei – eis tèn opsin tou Theou*, V, 31/2; IV, 13/3) ou bien : « être face à face avec Dieu » (V, 7/2; V, 8/1).
Il y a une nette différence entre « aller vers Dieu » et « voir Dieu face à face » : « Il est bon de se coucher loin du monde vers Dieu *(pros Theon)*, pour se lever en Lui *(hina eis Auton anateilô)* » (IGNACE, *Rom.*, 2/2).

ont péché en Adam, par conséquent, tous doivent aller dans ce séjour et y demeurer jusqu'à la résurrection générale, c'est-à-dire jusqu'au jour où le temps de la condamnation due à la désobéissance /originelle/ sera expiée et que la mort sera vaincue. Dans son texte III, 19/3, en effet, il n'est question que de la résurrection. Or jamais Irénée ne dit que certains élus doivent ressusciter avant la parousie glorieuse du Seigneur. Il affirme le contraire en V, 31/2. Il ne dit pas non plus que chaque âme individuelle, une fois purgé le temps d'expiation due à sa propre désobéissance, irait près de Dieu en attendant la résurrection [8].

Il précise, au contraire, immédiatement avant le passage du chapitre III, 19/3 que nous citions ci-dessus, que ce séjour des morts, conséquence du péché (celui de l'humanité, en Adam) était, lui aussi, à l'intention des justifiés, illuminé par le « signe de l'Emmanuel [9] ».

Un tel enseignement apparaît naturellement en concordance avec l'« anthropologie selon l'Esprit » (cf. *supra* chapitre III) qui sous-tend toute la réflexion doctrinale de l'ardent « Défenseur du Dépôt ». L'accent porte sur le centre coordinateur de l'homme qu'est sa personne. Car, même si, en l'homme, l'âme est différente du corps par sa fonction, et qu'à ce titre, elle jouit d'une nature différente, à savoir qu'elle est incorporelle et dotée d'une immortalité relative, néanmoins, cette nature n'est pas opposée à celle du corps : elle est créée au même titre que cette dernière, et possède un statut existentiel semblable au sien. Si, par la mort du corps, la personne humaine se trouve tronquée de sa réalité visible, elle n'en reste pas moins humaine, elle conserve, comme dit Irénée, son « cachet personnel corporel » (*characterem corporis, in quo etiam adaptantur*, II, 34/1). Créée dans le temps, elle demeure temporelle jusqu'à la résurrection, car le temps est la mesure de son nécessaire devenir.

Cependant, cette dimension temporelle du devenir des âmes ne jette aucune ombre sur la béatitude, que possèdent celles des justes, d'être avec le Christ dans l'attente de la résurrection, car ce serait renouveler l'erreur gnostique du monde créé intrinsèquement mauvais.

Comme chaque fois que l'Évêque de Lyon se réfère à la source

8. Nous retrouvons ici, et d'une façon explicite, – soulignons-le encore au passage – l'aspect profondément communautaire de la vision irénéenne de l'homme.
9. Cette précision est reproduite plus loin page. 386.

de la Révélation, il unit clarté et sobriété. Ainsi, sur la séparation des justes et des damnés, il écrit :

> Chaque groupe a reçu une habitation conforme, même avant le jugement *(et dignam habitationem unamquamque gentem percipere, etiam ante judicium)*. (II, 34/1)

Les damnés, à nous en tenir au seul texte où il en parle, sont dans la nécessité (*in locum poenae* [...] *et postulare mitti ei ad opem ferendam Lazarum*, II, 34/1, est-il dit du mauvais riche). Quelle nécessité ? Ils sont privés des biens, est-il souvent répété. Toutefois, l'auteur ne mentionne pas les flammes de la parabole. Cette absence est constante. Par contre, tous les témoins de la Tradition affirment, avec Irénée, que le jugement général se fera dans

> le feu /qui/ doit être l'extermination des incrédules, à la fin de ce monde-ci. (*Epid.*, 69)

Mais aucun auteur, à notre connaissance, ne parle de châtiment par et dans le feu pour les damnés, dans le séjour d'attente.

Au sujet des élus, nous retrouvons la même sobriété dans l'expression. Il est simplement question de

> la paix et du rafraîchissement de ceux qui sont endormis *(pacem et refrigerium eorum qui in dormitione ierunt)*. (III, 16/4)

Paix et rafraîchissement qui, comme nous allons le voir, sont liés à la présence du Christ selon les prédictions de Zacharie et de Siméon (Luc, 2/29-32 cité en III, 10/5 ; III, 16/4 et surtout IV, 7/1) :

> C'est pourquoi Siméon, qui était de sa postérité, accomplissait la joie du patriarche [Abraham] et disait : « Maintenant, Seigneur, tu laisses ton serviteur s'en aller selon ta parole dans la Paix, car mes yeux ont vu ton salut que tu as préparé à la face de tous les peuples, Lumière pour éclairer les nations et Gloire de ton peuple Israël. (IV, 7/1)

B) Le dogme de la descente du Christ et de sa présence dans le royaume des morts explique le bonheur des « sauvés » qui attendent la résurrection

Cet éclairage, que projette Irénée sur le séjour d'attente après la mort, ne laisse-t-il aucune question dans l'ombre ? Il nous a dit que les âmes y vivent en deux groupes bien tranchés : les élus sont tous

heureux, et les damnés souffrent déjà. Mais précisément, il n'est jamais fait mention d'une catégorie de justes qui, tout en étant sauvés, auraient encore à expier leurs péchés. Ce constat traduit-il un manque de mûrissement de la jeune pensée chrétienne, ou laisse-t-elle supposer une position très spécifique ?

Notre recherche sur ce point nous permet de conclure en faveur de la seconde alternative, en précisant que cette position spécifique est motivée par le dogme, passablement estompé, dans la suite, en théologie, de la descente du Christ dans le royaume des morts. Les historiens présentent ce dogme comme l'un « des thèmes très chers à la théologie syrienne [10] ». Il nous semble certain qu'il faut élargir ce jugement, et dire que cette catéchèse est passée des communautés formées par Paul et surtout par Pierre dans la catéchèse commune des différentes Églises locales du IIe siècle. Les sources ne manquent pas, qui nous le confirment pour l'Église de Lyon.

1) LES AFFIRMATIONS D'IRÉNÉE.

Voici retranscrits, pour la commodité du lecteur, cinq textes principaux d'Irénée qui ne laissent pas de nous surprendre très heureusement par la richesse d'horizons qu'ils ouvrent sur le sort des défunts :

> Dans les derniers temps, « quand fut venue la plénitude du temps » (Gal., 4/4) de la liberté, le Verbe en personne a, par Lui-même, « purifié la souillure des filles de Sion » (Is., 4/4), en lavant de ses propres mains, les pieds des disciples, C'EST-À-DIRE DE L'HUMANITÉ recevant, à la fin, Dieu en héritage. De la sorte, de même que, au commencement, en la personne des premiers hommes, nous avons tous été réduits en esclavage, en devenant les débiteurs de la mort, de même à la fin, en la personne des derniers, tous ceux qui, depuis le commencement, furent ses disciples, ont été purifiés et lavés de la mort et ont accédé à la vie de Dieu : car Celui qui a lavé les pieds des disciples a sanctifié et amené à la purification le corps tout entier. C'est pourquoi aussi, Il leur servait la nourriture, tandis qu'ils étaient étendus, pour signifier ceux qui étaient étendus dans la terre et AUXQUELS IL VENAIT APPORTER LA VIE. Comme le dit Jérémie : « Le Seigneur, le Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts endormis dans la terre du tombeau, et Il est descendu vers eux, pour leur annoncer la Bonne Nouvelle de son salut, pour les sauver. »
> C'est pourquoi encore, les yeux des disciples étaient alourdis, quand

10. J. DANIÉLOU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, p. 82.

le Christ vint à sa Passion; les trouvant endormis, le Seigneur les laissa d'abord, pour signifier le sommeil des hommes; mais, étant venu une seconde fois, Il les réveilla et les mit debout, pour signifier que sa passion serait le réveil de ses disciples endormis : car c'est pour eux qu' « Il descendit dans les régions inférieures de la terre » (Eph., 4/9), AFIN DE VOIR, DE SES YEUX, LES ÊTRES INACHEVÉS DE LA CRÉATION, au sujet desquels il disait à ses disciples : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir et entendre ce que vous voyez et entendez » (Mt., 23/17). (IV, 22/1)

Car le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls qui, à partir du temps de l'empereur Tibère, ont cru en Lui, et le Père n'a pas exercé sa providence en faveur des seuls hommes de maintenant, mais EN FAVEUR DE TOUS LES HOMMES SANS EXCEPTION qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ces hommes-là, lors de la seconde venue, Il les réveillera et les mettra debout avant les autres, c'est-à-dire avant ceux qui seront jugés, et Il les établira dans son royaume. (IV, 22/2)

Et « c'est pourquoi le Seigneur est descendu dans les lieux inférieurs de la terre » (Eph., 4/9), pour LEUR PORTER, À EUX AUSSI, LA BONNE NOUVELLE DE SA VENUE, QUI EST LA RÉMISSION DES PÉCHÉS POUR CEUX QUI CROIENT EN LUI. Or, ils ont cru en Lui, tous ceux qui par avance espéraient en Lui, c'est-à-dire ceux qui avaient annoncé, par avance, sa venue et coopéré à ses économies, les justes, les patriarches et les prophètes. Et Il leur a remis leurs péchés, comme à nous, en sorte que nous ne puissions plus leur en faire grief sans supprimer la grâce de Dieu [...]. Car tous les hommes *(omnes homines enim)* « sont privés de la gloire de Dieu » (Rom., 3/23), ET CEUX-LA SONT JUSTIFIÉS – NON PAR EUX-MÊMES, MAIS PAR LA VENUE DU SEIGNEUR – ceux qui ont les yeux tendus vers sa lumière *(Omnes enim homines egent gloria Dei, justificantur autem, non a semetipsis, sed a Domini adventu, qui intendunt lumen ejus)*. (IV, 27/2)

Il n'y a, en effet, qu'un seul et même Dieu Père, et son Verbe est de tous temps présent à l'humanité, quoique par des économies diverses et des opérations multiformes, sauvant depuis le commencement ceux qui sont sauvés *(Verbum ejus semper assistens humano generi, variis autem dispositionibus, et multa operans et salvans a initio eos qui salvantur)*; c'est-à-dire ceux qui aiment Dieu et qui, selon leur époque, suivent son Verbe, et condamnant ceux qui sont condamnés, c'est-à-dire ceux qui oublient Dieu et qui blasphèment et offensent son Verbe. (IV, 28/2)

Les prophètes avaient annoncé « deux venues » du Christ :

> 1) la première, lors de laquelle il fut un homme couvert de plaies et sachant supporter l'infirmité [...] par l'extension des mains, détruisant Amalech et rassemblant, des extrémités de la terre, dans le bercail du Père, les enfants dispersés; se souvenant de ses morts, qui s'étaient endormis dans les temps antérieurs, et DESCENDANT VERS EUX POUR LES LIBÉRER ET LES SAUVER.
> 2) La deuxième, lors de laquelle Il viendra sur les Nuées [...].
> (IV, 33/1)

> « Avant que le Christ se soit manifesté », pour ceux qui sont morts, et il y a espoir au jugement du Christ ressuscité, POUR TOUS CEUX AUTANT QU'ILS SONT, qui ont craint Dieu et sont morts dans la justice et ont eu, en eux-mêmes, l'Esprit de Dieu, comme les patriarches et les prophètes et les justes.
> Mais après la manifestation du Christ, pour ceux qui n'ont pas cru, impitoyable est la vengeance du Jugement. (*Epid.*, 56)

A ces cinq textes fondamentaux, il convient d'ajouter un passage scripturaire, auquel l'Évêque de Lyon, à la suite de Justin, fait souvent appel. Cette citation manque dans notre Bible actuelle. Justin accusait les Juifs de l'en avoir soustraite [11]!

Rapportée par Irénée, elle se présente sous deux formulations. Dans la première, le Christ y est présenté comme descendant vers les morts, pour leur annoncer la Bonne Nouvelle et les libérer du péché. Nous retrouvons 1re Pi., 3/19 et 4/6. La deuxième met davantage l'accent sur la phase eschatologique de cette présence et annonce que les morts seront tirés et libérés de leur royaume. Nous retrouvons l'enseignement de Paul en Rom. 10/7 et Eph. 4/9.

Ce texte est attribué, tantôt à Jérémie (IV, 22/1 et *Epid.*, 78; cf. JUSTIN, *Dial.*, 72), tantôt à Isaïe (III, 20/4), tantôt aux prophètes, sans autre précision (IV, 27/2; IV, 33/12; V, 31/1). Il devait faire partie d'un recueil de *Testimonia* et doit relater, effectivement, un passage de l'un ou l'autre prophète. Toutefois, il a dû être remanié et transposé, pour faire ressortir, soit l'aspect plus immédiat de la présence du Christ (conformément à la première Épître de Pierre), soit son aspect final (conformément à la pensée paulinienne).

11. « Des paroles de Jérémie, dit-il, ils ont encore retranché ceci : le Seigneur Dieu, Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts qui dormaient dans la terre du tombeau et Il est descendu vers eux, pour leur annoncer la Bonne Nouvelle du salut. » (*Dial.*, 72.)

J. Daniélou pense qu'il doit être un « midrash » chrétien, c'est-à-dire une glose chrétienne sur une citation canonique [12].

Même s'il est permis de douter de son authenticité, il demeure un témoin de la croyance de l'Église au dogme de la descente du Christ dans le royaume des morts, de son sens et de l'attachement qui lui était porté. C'est peut-être pour appuyer plus solidement sa doctrine reçue des Apôtres que la Tradition, selon son habitude, a éprouvé le besoin de l'étayer sur un texte tiré de l'Ancien Testament et des prophètes. Comme sur ce seul épisode de la vie du Christ, il manquait le témoignage adéquat, elle a peut-être cru bon d'y suppléer en transposant d'autres textes à cette fin.

2) LE CONTENU DE CES AFFIRMATIONS IRÉNÉENNES.

La simple lecture de l'ensemble des textes fait aussitôt apparaître une première donnée capitale : la portée universelle accordée alors à ce dogme de la présence du Christ aux morts. Irénée déclare avec insistance que cette présence s'est étendue à tous les justes et les prophètes de l'Ancien Testament; mais ceux-ci n'étaient en réalité que les premiers bénéficiaires de la longue série des défunts de tous les temps, semblables à eux dans leur recherche de la vie (patriarches), de la vérité (prophètes) et de la justice (justes), et qui, comme eux, ont découvert et découvriront la présence salvatrice du Sauveur, dès leur mort :

> Son Verbe est de tous temps présent à l'humanité, quoique par des économies diverses et des opérations multiformes, sauvant depuis le commencement ceux qui sont sauvés. (IV, 28/2)

Les textes cités parlent avec insistance des hommes pris dans leur généralité. Il s'agit de l'humanité ou du corps tout entier. Il n'est plus question d'une catégorie soit de race soit d'époque. Il s'agit

> DE TOUS LES HOMMES SANS EXCEPTION qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et leurs coutumes ancestrales *(in sua generatione)* ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain. (IV, 22/2)
>
> DE TOUS CEUX, AUTANT QU'ILS SONT, qui ont craint Dieu et sont morts dans la justice et ont eu, en eux-mêmes, l'Esprit de Dieu comme les patriarches, les prophètes et les justes. (*Epid.*, 56)

12. *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 116.

> Car tous les hommes (OMNES ENIM HOMINES) sont privés de la gloire de Dieu et ceux-là sont justifiés – non par eux-mêmes, mais par la venue du Seigneur – qui ont les yeux tendus vers la lumière.
> (IV, 27/2; cf. aussi IV, 22/1 et IV, 28/2)

Une seconde donnée ressort du texte IV, 33/1. A la façon de Justin son Maître, l'Évêque des Gaules distingue soigneusement dans l'intervention du Christ auprès des hommes, deux temps forts, ou mieux deux Parousies. Au cours de la première, Il est venu dans l'humilité et la souffrance, pour réaliser un double objectif :
1) sauver les vivants, en rassemblant des extrémités de la terre, dans le bercail du Père, les enfants dispersés;
2) se souvenir de ses morts, en descendant et en allant vers eux pour les libérer et les sauver.
Au cours de la seconde Parousie, Il se manifestera dans sa gloire, pour juger les vivants et les morts.

Il faut relever ici un détail important de construction. En IV, 33/1 comme en IV, 28/2, le temps des verbes employés pour décrire l'action du Christ, au cours de sa première venue, est le participe présent. Il indique une action qui dure et qui doit, dès lors, se prolonger jusqu'à la deuxième Parousie, puisqu'il n'est pas fait mention d'une période intermédiaire partant de la résurrection jusqu'à la fin du monde. Or, avant la seconde Parousie, l'action du Sauveur est permanente et elle est double : Il sauve les vivants, pour les ramener au Père, mais, en même temps, Il sauve les morts; Il se souvient de ses morts qui se sont endormis sans avoir pu le connaître de leur vivant, et se rend présent à eux pour les sauver. Car, avant sa grande et dernière manifestation, est-il dit en *Epid.* 56,

> tous ceux, autant qu'ils sont, qui ont craint Dieu et sont morts dans la justice et ont eu en eux-mêmes l'Esprit de Dieu (comparable à celui qui a animé les hommes de l'Ancien Testament),

tous ceux-là doivent connaître le sort « des patriarches et des prophètes et des justes », tous partagent le même « espoir ».

Pour Irénée, la croyance au dogme de la descente et de la présence du Christ aux morts allait de pair avec les dogmes fondamentaux de l'Incarnation et de la Rédemption, d'où la portée universelle qu'il lui donnait. Depuis son Incarnation, pour chaque croyant des générations qui se suivent, le Fils de Dieu est toujours présent en Personne, et, en vertu de sa Rédemption, Il sauve chaque homme

qui a le bonheur de Lui exprimer sa foi. Cette application dans le temps vaut pour le dogme de la présence du Christ aux morts. Si, depuis son Incarnation, le Christ en Personne est présent à l'humanité vivante, depuis sa descente dans les lieux inférieurs, Il est présent en Personne à l'humanité défunte. Si, depuis sa mort sur la Croix, Il sauve en Personne l'humanité vivante qui va à Lui, depuis sa descente chez les morts, Il sauve aussi en Personne tous les défunts qui « ont désiré et le voir et l'entendre » (IV, 22/2).

> Le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls qui, à partir du temps de l'empereur Tibère, ont cru en Lui, et le Père n'a pas exercé sa providence en faveur des seuls hommes de maintenant, mais en faveur de TOUS LES HOMMES SANS EXCEPTION qui, depuis le commencement /jusqu'à sa seconde Parousie/ selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ces hommes-là, lors de la seconde venue, Il les réveillera [...] et les établira dans son royaume. (IV, 22/2; cf. aussi IV, 27/2, cité p. 380)

Puisque l'action salvatrice du Christ, lors de sa première parousie, porte sur le salut des vivants aussi bien que des morts (cf. IV, 33/1), l'Évêque de Lyon ne voyait aucune raison de limiter l'universalité de ce salut pour les défunts. Car, de même que le Sauveur « est né », et qu'Il « est mort » non pour les seuls vivants de son époque, mais pour tous ceux qui l'ont précédé et qui le suivront dans le temps, de même, ce n'est pas pour les seuls morts avant sa passion qu'Il « est descendu » dans leur royaume, mais pour tous les morts de tous les temps, car Il est Celui

> qui sauve depuis le commencement ceux qui doivent l'être, c'est-à-dire ceux qui aiment Dieu et qui, selon leur époque, suivent son Verbe, et condamne ceux qui doivent l'être, c'est-à-dire ceux qui oublient Dieu et qui blasphèment et offensent son Verbe. (IV, 28/2)

Dès lors, quand Irénée parle de « manifestation du Christ » (*Epid.*, 56), il ne réduit pas celle-ci à sa seule épiphanie dans son corps visible. Il pense, au contraire, à sa manifestation « personnelle » à tout homme de tous les temps. Il ne la réduit pas non plus aux seuls vivants, il l'étend aussi aux morts. Comme le Sauveur s'est « manifesté » une première fois aux morts, après sa Passion, Il continue toujours à offrir sa présence à tous ceux qui n'ont pas eu le bonheur de Le rencontrer personnellement sur terre.

Le Christ n'est pas simplement devenu, par son Incarnation, le Roi-Prêtre des vivants de la terre. Par sa descente et sa présence au royaume des morts, Il est aussi devenu le Roi-Prêtre des défunts. Les développements de l'Évêque de Lyon sur ce thème sont, nous allons pouvoir en juger, parmi les plus riches de sa catéchèse.

C) La portée doctrinale du dogme de la descente du Christ au royaume des morts

Nous le notions précédemment, ce dogme reste, pour Irénée, intimement lié à ceux de l'Incarnation et de la Rédemption. Aussi bien, n'est-il pas étonnant que nous retrouvions, à travers les formulations du grand Évêque, une explication théologique qui s'apparente à celle de la doctrine de la Récapitulation.

1) LE CHRIST EST PRÉSENT AUX MORTS.

> « Si le Seigneur est mort, c'est pour devenir LE SEIGNEUR DES MORTS, comme Il l'est des vivants » (Rom., 14/9, cité III, 16/3; III, 18/2; *Epid.*, 41), « afin que tout genou fléchisse aux cieux, sur terre et dans LES LIEUX INFÉRIEURS ». (Phil., 2/10, cité I, 10/1)

Pour Paul, le Christ, par sa descente chez les morts, a établi, sa royauté sur le monde des défunts. Cette idée qui nous semble inhabituelle, était considérée pourtant comme normale par la jeune Église :

> La crucifixion du Fils de Dieu s'est faite aussi en ces /dimensions/, quand Il a tracé la forme de la Croix sur l'univers [...] afin de montrer, grâce à sa forme visible, l'action /qu'Il exerce/ sur le visible, à savoir que c'est Lui qui illumine la hauteur, c'est-à-dire ce qui est dans les cieux, QUI PÉNÈTRE LES PROFONDEURS DES LIEUX INFÉRIEURS, qui étend la longueur du Levant jusqu'au couchant [...] et qui convoque de toutes parts à la connaissance du Père, ceux qui sont dispersés. (*Epid.*, 34; cf. aussi IV, 33/1 et JUSTIN, 1re *Apol.*, 50)

Le « Christ pénètre les profondeurs des lieux inférieurs » au même titre qu'Il illumine la Hauteur. Or, ainsi que l'énonce la suite du texte, comme Il est présent sur la terre, Il « pénètre les profondeurs des lieux inférieurs » pour « convoquer de toutes parts à la connaissance du Père, ceux qui sont dispersés ». Cette idée de royauté universelle du Fils de Dieu fait homme est reprise explicitement dans le commentaire qu'Irénée fait du passage V, 3-13 de l'Apocalypse :

> Enfin, le Seigneur dit aussi d'une façon semblable : « toutes choses m'ont été remises par mon Père » (Mt., 11/27) [...] Et, dans ce tout, rien n'est soustrait. Aussi est-il juge des vivants et des morts (Act., 10/42). Personne, en effet, ni dans le ciel ni sur la terre ni sous terre, ne pouvait ouvrir le « Livre » du Père, ni le regarder, hormis l'Agneau qui a été immolé [...] De la sorte, tout comme Il tenait la première place au ciel, en sa qualité de Verbe de Dieu, Il l'a tenue aussi sur la terre, en étant l'homme juste [...] et Il l'a tenue PARMI CEUX QUI SONT SOUS LA TERRE, en devenant le « Premier-né d'entre les morts ». De la sorte aussi, TOUS LES ÊTRES, comme nous l'avons dit, ont vu leur ROI.
> (IV, 20/2; cf. IV, 20/11)

Là encore nous retrouvons énoncés explicitement les trois domaines : le ciel, la terre, le royaume des morts. Dans les trois, la présence royale du Christ y est affirmée. Dans le dernier, toutefois, sa présence n'a commencé que lorsqu'Il y est descendu pour y régner comme « premier-né d'entre les morts ». Pour que tous puissent en justice être « sauvés » ou « condamnés », suivant IV, 28/2, cité p. 384, tous devront l'avoir vu (cf. III, 9/1 ; IV, 6/5; V, 27/1) [13].

Ainsi, depuis que le Christ a « pénétré les profondeurs des lieux inférieurs », le principe par excellence énoncé comme fondamental pour l'économie salvifique des vivants, vaut pour les morts; il a pris « une portée générale et vise la totalité des temps » /et des lieux/ :

> « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père et tous ceux à qui le Fils le révélera » (Mt., 11/27). Car le mot « révélera » n'a pas exclusivement le sens futur, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père qu'après être né de Marie, mais il a une portée générale et vise la totalité des temps. Depuis le commencement, en effet, le Fils, présent à l'ouvrage par lui modelé, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut et quand Il le veut et comme Il le veut. (IV, 6/7)

C'est pourquoi, avait déjà dit Irénée :

> Le Seigneur nous a donné un signe [...] (Is., 7/14) dans les profondeurs et au-dessus dans les hauteurs (Is., 7/11), sans que l'homme l'ait demandé, car comment aurait-il pu s'attendre à voir une Vierge enfanter un fils et à voir dans ce Fils un « DIEU AVEC NOUS » qui « descendrait dans les profondeurs de la terre » pour « chercher la brebis qui était perdue » [c'est-à-dire l'œuvre qu'Il avait modelée

13. Ces textes sont cités plus loin pp. 408-409.

Lui-même], et remonterait ensuite « dans les hauteurs » pour présenter et recommander à son Père cet « HOMME » ainsi retrouvé.
(III, 19/3)

Parce que le Christ est présent dans le royaume de la mort, on comprend pourquoi les croyants déclaraient que mourir, c'était aller au devant du Seigneur, et non plus descendre dans le royaume ténébreux du schéol, loin de la face de Dieu, comme l'Ancien Testament nous le laisse souvent entendre.

Paul avait déjà nettement déclaré : « Je désire partir pour être avec le Christ » (Phil., 1/23) (cf. aussi Rom., 14/8-9 et 1re Thes., 5/10). Nous retrouvons le même écho sur les lèvres des hérauts de la foi : « *Ièsou Christou epituchein* ». C'est ce que disaient les martyrs de Lyon :

> Ceux-là marchaient vers l'ennemi, subissant outrages et tourments. Peu leur importait : ils allaient REJOINDRE LE CHRIST.
> (EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 1/6)

2) LE CHRIST EST PRÉSENT AUX MORTS COMME RÉDEMPTEUR.

Si la descente du Christ dans le royaume des morts manifeste tout d'abord sa royauté universelle, elle est voulue aussi par lui afin d'apporter aux défunts le bénéfice de son expiation, et l'espérance soulevée par sa résurrection.

> Le prophète montre aussi les raisons de sa mort, car sa descente aux lieux inférieurs était le salut des défunts. (*Epid.*, 78)

Saint Thomas d'Aquin a cette affirmation à la Q. 52 de la IIIa Pars :

> De même que la vertu de la passion du Christ, est appliquée aux vivants, par le moyen des sacrements qui nous configurent à la passion du Christ, de même elle est appliquée aux morts par la descente du Christ aux enfers.
> (III, q. 52, a. 1, cité par C. CHOPIN, *op. cit.*, p. 167-168)

Irénée est plus précis en soulignant que la passion du Christ est appliquée à :

> tous ceux, autant qu'ils sont, qui ont craint Dieu et sont morts dans la justice et ont eu en eux-mêmes l'Esprit de Dieu comme les patriarches et les prophètes et les justes. (*Epid.*, 56)

Il explicite mieux encore sa pensée en III, 19/3, cité précédemment. On sait que, pour lui, la brebis perdue que l'Emmanuel est venu visiter « dans les profondeurs », ne désignait pas seulement Adam, mais l'« Homme », comme il le dit lui-même plus loin, c'est-à-dire tous les hommes repentants comme Adam. C'est donc pour tous les repentants que le Christ, le « signe de la Vierge », est descendu dans le royaume des morts pour être aussi à leur égard « l'Emmanuel », c'est-à-dire le « Dieu-avec-eux », et pour leur annoncer que Lui-même leur apportait enfin le salut qu'il leur était impossible de trouver et de mériter par leurs propres forces.

Ainsi, si le Christ avait accepté de mourir, ce n'était pas simplement pour subir à notre place la peine due au Péché, mais c'était aussi pour pouvoir descendre dans le royaume des morts sauver également tous ceux qui, avant lui et après lui, y étaient ou y seraient prisonniers. C'est ce que le témoignage suivant confirme magnifiquement :

> C'est pourquoi le Seigneur est descendu dans les lieux inférieurs de la terre (Eph., 4/9), pour leur porter à eux aussi la Bonne Nouvelle de sa venue, qui est la rémission des péchés, pour ceux qui croient en Lui. Or, ils ont cru en Lui tous ceux qui, par avance, espéraient en Lui [...] Et Il leur a remis leurs péchés, comme à nous, en sorte que nous ne puissions plus leur en faire un grief, sans supprimer la grâce de Dieu. Car tous les hommes sont privés de la gloire de Dieu. Mais CEUX-LÀ SONT JUSTIFIÉS – NON PAR EUX-MÊMES, MAIS PAR LA VENUE DU SEIGNEUR – QUI ONT LES YEUX TENDUS VERS SA LUMIÈRE. (IV, 27/2)

On ne peut souhaiter meilleur éclairage sur la condition des êtres dans le lieu d'attente. Tous les justes morts avant le Christ ont été sauvés, non pas en vertu de leur purification ou de leur expiation personnelle ultérieure, quel que soit d'ailleurs le temps pendant lequel ils avaient séjourné dans le shéol, mais uniquement par la venue et la présence du Crucifié. Pareillement, affirme très explicitement l'Évêque de Lyon, « tous les hommes qui ont les yeux tendus vers sa lumière » sont ou seront sauvés, non pas par eux-mêmes ou par leur purification personnelle, mais « par la venue /du Sauveur/ qui est la rémission des péchés pour ceux qui croient en Lui [14] ». Le salut est uniquement « GRÂCE DE DIEU », cela est vrai pour les vivants comme pour les morts. « Le salut de Dieu, c'est son Verbe » (III, 9/1 cité p. 408).

14. Cf. III, 20/3, cité p. 357.

Cependant, l'idée de purgatoire ou d'expiation, qui s'est développée plus tard, n'était pas étrangère à la jeune pensée chrétienne. Nous avons souligné déjà que pour Irénée, le lieu d'attente est lieu d'expiation due à la désobéissance [15]. Mais l'Évêque donne cette précision importante : c'est la Personne même du Christ, dans sa présence aux morts, qui fait bénéficier de son expiation ceux-là qui ont les yeux tendus vers Lui, suivant la très forte affirmation que nous venons de lire en IV, 27/2 :

> Mais ceux-là sont justifiés – non par eux-mêmes, mais par la venue du Seigneur – qui ont les yeux tendus vers sa lumière.

Ce n'est pas notre propos de rechercher les étapes et les raisons qui ont amené le glissement vers la doctrine ultérieure du purgatoire. Il n'est pas douteux, nous semble-t-il, qu'il y a là une perte certaine au niveau de la vérité théologique. Car, on pourrait dire, en forçant quelque peu les termes, qu'à laisser s'estomper le dogme de la descente du Christ et de sa présence salvatrice dans le royaume des morts, on est passé, du moins au niveau de la prédication, de la purification de l'homme par la grâce, à une purification de l'homme par l'homme. On gagnerait, à coup sûr, à retrouver la justesse de vue d'Irénée.

3) LE CHRIST EST PRÉSENT AUX MORTS COMME VIVIFICATEUR.

Plus encore qu'une purification et une espérance, le Christ présent aux morts comme « premier-né d'entre les morts », leur « apporte la vie ». Il faut citer ici le très beau chapitre IV, 22/1 sur les actes préfiguratifs du Christ :

> C'est pourquoi aussi Il leur servait la nourriture tandis qu'ils étaient étendus, pour signifier ceux qui étaient étendus dans la terre, et auxquels Il venait apporter la vie. Comme le dit Jérémie : « Le Seigneur, le Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts endormis dans la terre du tombeau, et Il est descendu vers eux pour leur annoncer la Bonne Nouvelle de son salut, pour les sauver. » (IV, 22/1)

C'est dans le royaume des morts que s'achève l'œuvre de « renaissance » pour laquelle le Christ s'est incarné, est mort, puis ressuscité :

> Car le Seigneur, né /de nos Pères /, « Premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18) a recueilli en son sein ses anciens Pères, les a fait NAÎTRE À

15. Cf. III, 19/3, cité p. 376.

> NOUVEAU À LA VIE DE DIEU, devenu ainsi Lui-même le principe des vivants, puisque Adam était devenu le principe des morts [...]. Ce ne sont pas nos pères qui ont donné la VIE au Seigneur, mais Lui, au contraire qui les a fait RENAÎTRE DE NOUVEAU dans l'Évangile de Vie [La Bonne Nouvelle annoncée aux morts]. (III, 22/4) [16]
>
> Car le Christ est « Celui qui, élevé de terre sur le bois du martyre selon la ressemblance de la chair du péché, attire tout à Lui et vivifie les morts » *(et omnia trahit ad se et vivificat mortuos)* (IV, 2/7)

Cette « renaissance », le Christ l'offre à tous « les inachevés de la création » (IV, 22/1). On évoque tout naturellement ici, d'une part, cette multitude d'hommes que la Révélation n'a pas encore atteinte; et d'autre part, les enfants morts sans baptême. La catéchèse des premiers siècles chrétiens n'a pas élaboré, pour répondre à l'urgence de ces problèmes, de théorie sur l'appartenance à l'âme ou au corps de l'Église. Il semble bien, par exemple, que, pour Irénée, la question du salut des enfants ne devait pas faire problème. Le Pasteur, lui, avait affirmé sans ambage :

> Tous les enfants sont glorieux auprès de Dieu, et premiers pour Lui. *(panta gar ta brephè esti para tô Theô endoxa kai prôta par'autô).*
> (*Pasteur*, 106/3)

Quand l'Évêque de Lyon, à son tour, énonce :

> En revanche, quels sont ceux qui furent sauvés et reçurent l'héritage ? Ceux qui croyaient en Dieu et avaient gardé intact leur amour pour Lui [...] ainsi que les enfants innocents qui ne parlèrent pas contre Dieu et n'eurent pas la pensée du mal. Et quels sont ceux qui maintenant sont sauvés et reçoivent la vie ? Ne sont-ce pas ceux qui aiment Dieu, qui croient en ses promesses et qui sont de PETITS ENFANTS par la malice (1re Cor., 14/20). (IV, 28/3; cf. aussi *Epid.*, 27)

Ne sommes-nous pas devant une affirmation moins claire, sans doute, que celle du *Pasteur*, mais qui paraît bien dans la même ligne de pensée? Par ailleurs, quand Irénée parle, en IV, 22/1, des « êtres inachevés de la création », n'emploie-t-il pas intentionnellement le terme de « création » pour marquer la portée universelle du salut reçu dans le Christ présent aux morts ?

Et, notons-le au passage, la formulation de l'Évêque des Gaules, comme celle du *Pasteur*, n'apparaît pas, à ce sujet, liée par l'obligation

16. Cf. aussi IV, 7/1 : la joie d'Abraham à propos du jour du Christ.

rituelle, elle s'exprime tout naturellement dans le prolongement du jugement de Jésus en Lc., 18/16-17 et Mt., 18/3 :

> « Laissez venir à moi les petits enfants, ne les empêchez pas, car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. En vérité, Je vous le dis, quiconque n'accueille pas le royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas. »

Ce qui sauve, ce ne sont pas d'abord les rites, mais la Personne du Sauveur. Certes, les rites sacramentels ont été voulus par le Christ pour prolonger sa présence et son action sanctifiante parmi les vivants. Il va sans dire, cependant, que, si le Christ est présent aux morts, sa « venue » et sa « présence » sont salvatrices pour tous ceux qui n'ont pas eu la faveur de sa révélation sur terre, mais qui, dans le royaume des morts, auront « les yeux tendus vers Lui » (IV, 27/2).

D) La portée libératrice du dogme de la présence du Christ aux morts

Cette présence du Christ dans le royaume des morts n'est-elle pas en définitive, la suprême délicatesse que, dans sa miséricorde, le Père témoigne, dans le Fils, à tous ses enfants, avant la résurrection générale ? En effet, la gratuité miséricordieuse de Dieu est toujours présente, pour Irénée, à travers la totalité du déroulement de la promotion humaine, depuis la création jusqu'au jugement dernier, où elle brillera de tout son éclat dans le don de l'incorruptibilité accordé à tous ceux qui auront cru à cet amour qui leur était offert. L'étape préparatoire à ce jugement final, ce lieu d'attente qu'illumine la présence du Christ ressuscité, constitue l'ultime possibilité laissée par le Père à tous les hommes de voir le salut en Jésus-Christ, et d'y adhérer.

Le réalisme optimiste de l'Évêque de Lyon, enraciné dans l'Écriture et soutenu par la vision commune à l'ensemble de la jeune Église, apparaît ici dans toute sa force. Irénée est un témoin particulièrement conscient que le salut est œuvre d'amour et s'adresse à la liberté de l'homme. Son expérience journalière de pasteur rejoint et confirme ce que lui apprend sa lecture de l'économie du salut dans la Bible, à savoir, la difficulté qui est déjà celle de l'homme, durant sa vie terrestre, de donner pleinement sa foi à la Révélation, quand il a le privilège de la connaître. Et par ailleurs, ils sont si peu nombreux ceux qui jouissent de ce privilège à côté de la multitude de ceux qui restent ignorants de cette Économie du Salut en n'atteignant pas

ici-bas à la connaissance du vrai Dieu révélée en Jésus-Christ! L'humanité reste, tout au long de son Histoire, un immense « inachèvement ». C'est à cette situation que répond le dogme de la présence du Christ parmi les morts. A tous ces « inachevés de la création » (IV, 22/1), Dieu offre la grâce de « voir leur Roi » (IV, 20/2), pour que tous l'ayant vu, puissent librement le choisir ou le refuser. La royauté universelle du Christ, son rôle rédempteur et vivificateur trouvent, dans ce lieu d'attente, leur dernière possibilité de s'exercer en faveur de tous les hommes sans exception, pour que personne ne soit frustré de cette grâce du salut.

Il faut relire dans cet éclairage les grands textes que nous citions précédemment (p. 379-381); ils prennent alors toute leur dimension. Le très beau passage suivant, tiré de IV, 20/2, les résume dans un raccourci saisissant :

> De la sorte, tout comme Il tenait la première place au ciel, en sa qualité de Verbe de Dieu, Il l'a tenue aussi sur la terre [...] et Il l'a tenue parmi ceux qui sont sous la terre, en devenant le « Premier-né d'entre les morts ». De la sorte aussi, tous les êtres, comme nous l'avons dit, ont vu leur Roi. (IV, 20/2, cité p. 386)

On ne saurait mieux souligner que ne le fait Irénée, la portée libératrice du dogme de la présence du Christ aux morts, qu'en le montrant, au terme du devenir promotionnel temporel de l'homme, comme la démarche ultime de la gratuité miséricordieuse du Père permettant à sa créature de se parachever dans la liberté. De même que le Verbe était, au paradis terrestre, le don du Père pour ouvrir l'homme à la vie éternelle, de même, Il se retrouve, dans le Christ vainqueur du péché et de la mort, présent à la multitude des « inachevés de la création », dans le mystérieux séjour de l'attente, pour leur apporter définitivement la lumière qui permet l'accès à l'incorruptibilité.

C'est toujours, chez l'Évêque de Lyon, remarquons-le, du début à la fin de la promotion humaine, cette capitale affirmation de la rencontre nécessaire de la gratuité de Dieu et de la liberté de l'homme, l'une et l'autre se rejoignant dans la Personne du Christ, à la fois don du Père et médiateur pour l'homme. C'est dans ce rôle de « rencontre » que le Christ est « Salut », « Sauveur », « Action salutaire » (III, 10/3), comme aime le redire notre auteur. Sans cette rencontre, dans le Christ, de l'amour prévenant du Père et de la réponse libre de l'homme, il n'y a pas, chrétiennement, redit avec force Irénée, de libération ou

de salut. C'est bien pourquoi il accorde une telle importance au dogme de la descente et de la présence du Christ au royaume des morts, afin que tous les hommes puissent voir « le Salut qui vient de Lui » (IV, 10/1).

II. La résurrection générale et le jugement

L'enseignement irénéen qui voit dans le dogme de la descente et de la présence du Christ dans le royaume des morts le moyen accordé à tous les hommes de faire, à la « vue de leur Roi », le choix définitif de leur destinée, met, par là même, en plein relief le caractère nécessaire de la résurrection générale et du jugement comme dernier acte du devenir de l'humanité.

Face à la Gnose, c'est, en effet, une doctrine très complète et particulièrement cohérente que développe l'Évêque de Lyon, soulignant surtout l'universalité de la résurrection, le double mode sous lequel elle se manifestera, et sa relation avec le jugement dernier, qui ouvre lui-même aux réalités définitives de l'enfer et du ciel.

Il nous suffira de le suivre en prenant ce plan pour guide de notre recherche. On s'efforcera donc d'expliciter les affirmations irénéennes sur l'universalité de la résurrection, sur les modalités spécifiques de sa réalisation, et sur son unité avec le jugement. Quant aux réalités de l'enfer et du ciel, elles seront traitées à part, dans les troisième et quatrième parties de ce chapitre, en raison de l'importance et de l'aspect très particulier des développements qu'Irénée leur consacre.

A) L'universalité de la résurrection

On ne s'étonnera pas qu'Irénée défende avec une énergie particulière ce point capital de doctrine. Il s'affronte, en effet, à la position générale de la Gnose, pour laquelle « rien ne compte que le salut de l'âme, de son âme[17] ». Et ce salut lui-même est œuvre spécifiquement humaine, étant le résultat de l'intelligence et de la raison (contemplation) : « *ratio omnia vincit* ». Le salut pour le gnostique, ne vient pas de Dieu; c'est le gnostique lui-même qui se sauve, et « son

17. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 95.

salut ne sera totalement réalisé que lorsqu'il aura échappé au cercle entier de la création et aura pénétré dans l'éternité infinie qui se trouve hors de ce cercle [18] ».

Nous sommes aux antipodes du salut chrétien. C'est ce jugement que porte l'Évêque de Lyon quand il écrit, à l'adresse des gnostiques :

> Ils rejettent catégoriquement la résurrection, et autant qu'il dépend d'eux, la suppriment. (V, 31/1)

Aussi a-t-il à cœur, dès les premiers chapitres de l'*Adv. Haer.* de bien asseoir, dans une solide formulation, où l'on peut lire déjà l'ébauche de notre actuel Symbole des Apôtres, l'universelle résurrection de toute chair :

> L'Église [...] croit [...] en la résurrection de toute chair, [...] et qu'un juste jugement aura lieu pour tous.
> Le Christ jettera les anges transgresseurs [...], les impies [...] dans le feu irréversible [éternel].
> Les justes, au contraire, [...] seront gratifiés de la vie et il leur sera donné l'incorruptibilité. (I, 10/1)

Au chapitre 22/1, sa fougue lui fait jeter, en quelque sorte, à la face des hérétiques, cette loi générale qui les atteindra comme le reste des hommes :

> Ils ressusciteront dans la chair, même s'ils ne le veulent pas, pour qu'ils reconnaissent la puissance de Celui qui les a fait surgir des morts *(licet nolint)*. (I, 22/1)

Pour lui, l'universalité de la résurrection couronne la miséricordieuse Économie de Salut qu'offre Dieu à tous les hommes, à travers la divine pédagogie qui préside à leur promotion :

> Parce que, dans son amour et sa puissance, Il triomphera finalement de la substance de la nature créée
> [la communion à la réparation et à la vie divine dans le Christ]
> – Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature
> [la prévision des faiblesses de l'homme]
> – puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité
> [la récapitulation dans le Christ crucifié et ressuscité]

18. H. Leisegang, *op. cit.*, p. 27.

– et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal

[l'apothéose de l'homme dans la noblesse de sa liberté et grâce à la puissance miséricordieuse du Père]. (IV, 38/4)

B) Le double mode de la résurrection

Mais quelles modalités revêtira cette résurrection générale ?

Irénée, comme à son habitude, s'attache à suivre les enseignements de l'Écriture. Saint Jean avait déclaré :

> « L'heure vient où tous les morts qui sont dans les tombeaux, entendront la voix du Fils de l'homme et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, et ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement. »
>
> (Jn. 5/28-29, cité V, 13/1)

De son côté, à la question posée : avec quels corps les morts ressusciteront-ils ? Saint Paul avait répondu :

> « Tels les terrestres, tels seront les terrestres; tels les célestes, tels seront les célestes. » (1re Cor., 15/48)

Ces deux affirmations apostoliques laissent supposer un double mode de résurrection : un pour les élus dans une chair céleste et incorruptible; un autre pour les damnés, dans une chair terrestre et corruptible. C'est bien ainsi qu'interprète l'Évêque; mais il poursuit sa réflexion pour préciser la différence entre les damnés et les élus, et pour montrer clairement que cette différence tient à la non-communion ou à la communion avec l'Esprit Saint.

Cette différence, note-t-il, porte sur l'incorruptibilité. Les damnés ne la recevront pas.

C'est, en effet, à plusieurs reprises, et très explicitement, qu'Irénée déclare les damnés exclus de l'incorruptibilité, en ne ressuscitant que dans une chair débitrice de la mort :

> Sont exclus du royaume de Dieu et n'hériteront pas de l'incorruptibilité ceux qui méprisent et blasphèment Dieu (EXTRA REGNUM DEI ET EXHEREDES SUNT AB INCORRUPTELA). (IV, 8/1)

> Paul a parlé des incrédules de ce siècle, puisqu'ils n'hériteront pas de l'incorruptibilité du siècle à venir (*infideles autem saeculi hujus dicit, quoniam* VENTURUM INCORRUPTELAE NON HEREDITABUNT SAECULUM). (III, 7/1)

> Nous entendons : les incrédules et les aveugles de ce siècle, par opposition à la vie du siècle à venir dont ils n'hériteront pas (*incredulas autem et excaecatos saeculi hujus audiemus, quoniam* VENTURUM VITAE NON HEREDITABUNT SAECULUM). (III, 7/2)

> S'ils se convertissent [...] ces mêmes hommes pourraient être les fils de Dieu et obtenir l'héritage de l'incorruptibilité accordée par Lui [...]. Ceux qui ne lui obéissent pas, sont reniés par Lui; ils ont cessé d'être ses fils et, dès lors, ne peuvent avoir part à l'héritage. (IV, 41/3)

La formulation la plus explicite est donnée en III, 19/1 :

> Parce que les hérétiques ne reçoivent pas le Verbe d'incorruptibilité, ILS DEMEURENT DANS LA CHAIR DE MORT, ILS SONT DÉBITEURS DE LA MORT, faute de recevoir le remède de vie *(non recipientes autem Verbum incorruptionis, perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes)*. (III, 19/1)

Or, le terme de « mort » est à prendre avec tout son réalisme. L'Évêque de Lyon – comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin – entend toujours « mort » au sens fort.

Cette première série de témoignages que nous avançons, se double d'une autre qui confirme ce double mode de résurrection, mais qui fait état de l'Esprit Saint comme étant essentiellement lié à la résurrection glorieuse.

Au Livre V de l'*Adv. Haer.*, en effet, Irénée étend sur cinq chapitres le commentaire du 15ᵉ chapitre de la 1ʳᵉ Cor., l'un des plus révélateurs de l'anthropologie paulinienne. Toute l'argumentation de l'Évêque reprend celle de l'Apôtre. Le composé « chair et sang » (autrement dit le corps et l'âme ou la chair animée par l'âme; en latin *animal*) est corrruptible de nature. En vertu de la création *ex nihilo*, il ne bénéficie temporairement que de l'animation de l'Esprit souffle de vie et non pas de l'Esprit Saint qui, seul, permet une participation vitale éternelle (« *expulsa est pristina vita, quoniam, non per Spiritum, sed per afflatum fuerat data* » (V, 12/1), « *afflatus temporalis* [...] *Spiritus sempiternus* » (V, 12/2). Pour être incorruptible, en effet, il faut, dans le Christ, être animé de l'Esprit Saint :

L'Esprit est Vie pour la chair :

> L'Esprit, de son côté, en absorbant la faiblesse, reçoit la chair en héritage pour son propre compte. Et c'est de ces deux réalités qu'est fait l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit

> *(vivens propter participationem Spiritus)*, homme par la substance de la chair. (V, 9/2)

Sans l'Esprit, la chair est morte :

> Sans l'Esprit la chair est morte, privée de vie, incapable d'hériter du royaume de Dieu. Le sang étranger à la raison [l'âme qui se conduit selon les seuls instincts de la bête] /sera/ pareil à une eau que l'on aurait répandue sur la terre. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « tel a été l'homme terrestre, tels /seront/ aussi les hommes terrestres » (1re Cor., 15/48). Mais là où est l'Esprit du Père, là est l'homme vivant : le sang animé par la raison est gardé par Dieu, en vue de la vengeance. (V, 9/3; cf. aussi V, 14/1)

Or, là encore Irénée a soin de préciser son vocabulaire. Après avoir rappelé la formulation de l'Apôtre : « Tout comme nous avons porté l'image de ce qui est terrestre, portons aussi l'image de ce qui est céleste », il poursuit :

> Quel est ce « terrestre » ? L'ouvrage modelé *(plasmatio)*. Et quel est ce « céleste » ? L'Esprit.

C'est pourquoi, ajoute-t-il, sans l'Esprit,

> la chair à elle seule, avec le sang, ne peut hériter du royaume de Dieu. (V, 9/3)

Affirmation qu'il reprend en V, 9/4 en lui donnant toute sa force :

> L'Apôtre dit à bon droit les paroles déjà citées : « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu ». C'est comme s'il disait : ne vous y trompez pas [19], si le Verbe de Dieu n'habite pas en vous et si l'Esprit du Père ne vient pas en vous et si vous menez une vie vaine et quelconque, alors, COMME N'ÉTANT RIEN D'AUTRE QUE CHAIR ET SANG, vous ne pourrez hériter du royaume de Dieu. (V, 9/1)

On le voit, l'Évêque revient à la même conclusion : ceux qui auront refusé l'Esprit du Christ ressusciteront « terrestres », c'est-à-dire « n'étant rien d'autre que chair et sang ». C'est dire qu'ils ressusciteront sans l'incorruptibilité : « ils demeurent dans la chair de mort, ils sont débiteurs de la mort » (III, 19/1).

19. Cf. 1er Cor., 6/9 et aussi Gal., 6/7-8 :
« Ne vous y trompez pas. On ne se moque pas de Dieu. Ce que l'on sème, on le récoltera. Qui sème dans sa chair, récoltera de la chair, la corruption; qui sème dans l'Esprit, récoltera de l'Esprit, la vie éternelle. » (Gal., 6/7-8.)

C'était déjà cette même affirmation qui était formulée en II, 33/5 :

> Quand sera atteint le nombre /des élus/ que Dieu Lui-même et en Lui-même a défini, tous ceux sans exception qui sont inscrits, pour la vie ressusciteront *(omnes quicumque inscripti, in vitam resurgent)* ayant leur corps et leur âme avec l'Esprit dans lesquels ils ont plu au Seigneur. Quant à ceux, au contraire, qui seront dignes de la peine, ils iront à elle, eux aussi ayant retrouvé leur corps et leur âme dans lesquels ils se sont séparés de Dieu [pour avoir refusé et l'Esprit et la Vie]. (II, 33/5)

Les élus seuls ressusciteront incorruptibles. Alors que les damnés retrouvent leur corps à la résurrection pour l'exécution intégrale de la justice (*in resurrectionem judicii*, V, 13/1), les élus sont appelés à la resurrection de vie (*in resurrectionem vitae*, V, 13/1).

Cette « résurrection de vie » est accordée comme fruit de la foi; elle sera réponse de Dieu à tous ceux qui auront reconnu le Christ comme le Médiateur et le Sauveur « venu de la part du Père » (V, 26/2) :

> Car la résurrection DES CROYANTS est aussi l'œuvre de cet Esprit, le corps recevant de nouveau l'âme et, avec elle, par la force de l'Esprit Saint, ressuscitant et étant introduit dans le royaume de Dieu. (*Epid.*, 42)

> Le Christ est venu [...] pour ordonner aux moissonneurs, à la fin des temps, de ramasser d'abord l'ivraie, de la lier en bottes et de la brûler dans un feu inextinguible [irréversible], puis de ramasser le froment dans le grenier [...]. « Il est venu pour la chute et le relèvement d'un grand nombre » (Lc., 2/34).
> 1) Pour la chute *(in ruinam)* de ceux qui ne croient pas en Lui
> 2) et pour le relèvement de ceux qui croient en Lui (IN RESURRECTIONEM AUTEM CREDENTIUM) et font la volonté du Père.
> (V, 27/1)

Le Christ, en effet, est au centre de la foi, même pour les croyants de l'Ancien Testament. Seuls les croyants sont « fils de la résurrection » (Lc., 20/36) :

> Car, s'il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, et si Lui-même est appelé le Dieu des pères qui se sont endormis, sans aucun doute ils sont vivants pour Dieu et n'ont pas péri, « puisqu'ils sont fils de la Résurrection ». (IV, 5/2)

C'est Lui, le Christ, qui ouvre aux « justes » ce « royaume qui ne sera jamais détruit » :

> Le Grand Dieu a fait connaître l'avenir par Daniel et a confirmé cette prophétie par son Fils [...] Le Fils est la pierre détachée sans l'intervention d'une main
> 1) qui doit anéantir les royaumes temporels *(destruet temporalia regna)*
> 2) et amener le royaume éternel, c'est-à-dire la résurrection des justes (*quae est* JUSTORUM RESURRECTIO). Car le Dieu du ciel, est-il dit, suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit. (V, 26/2)

La rencontre du Christ, la foi en Lui sont donc nécessaires, et constituent la voie qui ouvre à la vie de l'incorruptibilité. Mais, précise Irénée, c'est l'Esprit Saint qui confère cette vie. Tous ceux qui rejettent le Christ, ne peuvent avoir part à l'Esprit qui vivifie. L'Évêque de Lyon voit dans la communion ou la non-communion à l'Esprit la raison qui fonde le double mode de résurrection.

C) La communion ou la non-communion à l'Esprit explique le double mode de résurrection

C'est ici qu'il nous faut préciser ces deux termes fondamentaux de corruptibilité et d'incorruptibilité qui reviennent dans la plupart des textes cités. Cette précision s'impose pour une compréhension exacte tant de l'enseignement apostolique que de la jeune Tradition chrétienne qui le continue. Irénée adressait déjà le reproche aux gnostiques de fausser sciemment le sens des affirmations de Paul sur l'incorruptibilité. Certes, la discussion reste ouverte sur la portée sémantique de ces termes. Nous nous en tenons, dans notre recherche, à une comparaison serrée des textes où ces termes se trouvent employés.

L'Évêque de Lyon donne, en V, 3/3 une définition simple de l'incorruptibilité, en la présentant comme « n'étant rien d'autre qu'une vie longue et sans fin octroyée par Dieu ». Mais en V, 13/2, et 5, il fait appel à une nécessaire attention pour une interprétation correcte :

> Ainsi en va-t-il des hérétiques à propos de la phrase : « La chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu » (1re Cor. 15/50). En prenant à Paul ces deux vocables, ils n'ont ni perçu la pensée de l'Apôtre ni cherché à comprendre la portée de ses paroles; cramponnés

à de simples mots sans plus, ils meurent contre ceux-ci, ruinant, autant qu'il est en leur pouvoir, toute l' « économie » de Dieu. (V, 13/2)

Que pourront-ils dire de sensé, s'ils tentent d'interpréter autrement cette parole : « Il faut en effet que cet élément corruptible revête l'incorruptibilité et que cet élément mortel revête l'immortalité » (1re Cor., 15/53); et cette autre : « afin que la vie de Jésus soit manifestée dans notre chair mortelle » (2e Cor., 4/11); et toutes les autres paroles par lesquelles l'Apôtre proclame ouvertement la résurrection et l'incorruptibilité de la chair ? Ils vont donc être contraints d'interpréter de travers toute cette multitude de textes, pour n'avoir pas voulu entendre correctement une seule phrase. (V, 13/5)

A première vue, en effet, le terme d'incorruptibilité semble se confondre avec celui d'immortalité. Il y a pourtant entre eux une différence qu'il importe de relever. A la lumière des textes irénéens, l'immortalité correspond plutôt à un état de fait. Un être est dit « immortel », si, en fait, il ne peut pas connaître la mort. L'incorruptibilité revêt une signification plus profonde. Elle évoque le principe qui est à l'origine de l'état d'immortalité. Un être est mortel, parce qu'il a en lui un principe de corruptibilité; tandis que Dieu est le seul « immortel » (1re Tim., 6/16) parce que, seul, il possède en Lui le principe d'incorruptibilité.

Quand Irénée parle d'incorruptibilité, il oppose généralement les deux équations suivantes : Dieu-Esprit = incorruptibilité; homme-chair = corruptibilité. Nous ne pouvons ici donner l'analyse détaillée des textes II, 34; III, 20/1-2; IV, 38/4 – 39/2; V, 1/1 – 2/3-3/1 – 3/2 étudiés en notre chapitre troisième, et où cette opposition est toujours sous jacente quand elle n'est pas explicitement mentionnée. Une conclusion nous apparaît certaine : l'incorruptibilité est toujours opposée à la corruptibilité. Cela semble une évidence, et pourtant, certaines études patristiques sérieuses laissent l'impression de tourner cette opposition [20].

20. Th. Camelot définit ainsi l'incorruptibilité en Dieu : « Pour saint Ignace d'Antioche, comme pour le Nouveau Testament, aussi bien que pour l'ensemble des Pères grecs, cette incorruptibilité, c'est l'immortalité, la vie éternelle, un attribut essentiellement divin, auquel l'homme ne peut participer que par un don de Dieu, (cf. *Philad.*, 9/2; *Polyc.*, 2/3; 2e Tim., 1/10, etc.). L'union des fidèles avec leur évêque est l'union inséparable de l'âme avec Dieu (cf. *Magn.* 6/2), en quoi consiste la vie éternelle, et en même temps, elle est un enseignement qui conduit à cette immortalité. » (*Op. cit.*, p. 99-100 en note.)
C'est laisser supposer qu'il y aurait deux sortes d'incorruptibilité : celle qui serait

Pour Irénée, la notion de corruptibilité trouvait son expression complète dans la corruption de la chair qui est mort-décomposition et retour aux éléments d'origine :

> Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être propre au vivant *(mori enim est vitalem amittere habilitatem)*, devenir sans souffle, sans vie, sans mouvement, et se dissoudre dans les éléments dont on a reçu le principe de son existence [...]. La chair subit la mort [...] devient sans souffle et sans vie et se dissout, peu à peu, dans la terre d'où elle a été tirée. (V, 7/1)

Dès lors, être incorruptible veut dire : être par nature (Dieu) ou être devenus par grâce, en vertu d'une participation à l'incorruptibilité divine (les élus ressuscités), incapables de mort et de dissolution, conformément aux affirmations de Paul souvent commentées par l'Évêque de Lyon :

> Car Il procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible.
> (1re Cor., 15/53, cité III, 19/1 et 20/2; IV, 38/4; V, 2/3, 3/2, 10/2, 13/5)

Puisque les damnés seront exclus de l'incorruptibilité, c'est dire nécessairement, à s'en tenir au sens obvie des textes irénéens, qu'ils seront voués à la corruption, aux souffrances, et finalement à la mort : « *perseverant in carne mortali et sunt debitores morti* » (III, 19/1) [21].

Ces précisions nécessaires font apparaître pourquoi Dieu est seul à posséder en propre l'incorruptibilité. Lui seul est simple et non composé (*simplex et non compositus*, II, 13/3). C'est pourquoi il est

spécifique à Dieu, à laquelle participeraient les élus, et une deuxième qui pourrait être la propriété communiquée par Dieu aux natures intelligibles, ainsi que le précise M. Aubineau : « Aucune solution de continuité dans ce mouvement : à chacune des étapes de sa croissance, l'homme possède, dans son corps et dans son âme, un même principe homogène qui l'apparente à Dieu, non pas une parcelle divine échappée au plérôme, mais la vie incorruptible gracieusement communiquée. » (*Op. cit.*, p. 52.)

21. A ce sujet, on ne saurait trop répéter que, pour Irénée, les mots « salut » *(salus)* et « sauver » *(salvare)* veulent toujours dire soustraire à la mort biologique. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les textes fondamentaux où il défend le « salut » de la chair contre les gnostiques qui prétendaient que celle-ci devait inexorablement disparaître : cf. I, 6/2, cité p. 29; IV, préf. 4, cité p. 150 ; II, 34/3, cité p. 163; II, 29/1-2, cité p. 168 et IV, 37/6, cité p. 323.

dit de l'Esprit, et non de l'âme, que Lui aussi est « simple et non composé et qu'il ne peut se dissoudre *(incompositus est enim et simplex Spiritus qui resolvi non potest)* et qu'Il est la vie de ceux qui participent à Lui » (*et ipse est vita eorum qui percipiunt illum*, V, 7/1). Tout ce qui est créé, au contraire, est composé. L'âme elle-même n'existe et n'est vivante que dans la mesure où elle bénéficie de l'esprit de vie. C'est pourquoi « tout ce qui a été fait a eu un commencement et tout ce qui a commencé est susceptible de se dissoudre » (*dissolutionem possunt percipere*, III, 8/3). Les âmes et les anges ne font pas exception. Par nature, tout ce qui est créé est corruptible [22]. Le créé ne peut devenir incorruptible qu'en communiant à l'incorruptibilité divine, car celle-ci ne peut se détacher de Dieu et exister « séparément » de Lui. L'incorruptibilité c'est être auprès de Dieu, disait déjà la Sagesse (6/19, cité IV, 38/3).

> Le Verbe nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec Lui-même. (V, 1/1)

Comme le lien entre Dieu et la créature est en réalité l'Esprit, c'est donc par sa communion à l'Esprit Saint que l'homme accède à l'incorruptibilité : « vivant grâce à la participation à l'Esprit » (*vivens propter participationem Spiritus*, V, 9/2) :

> Ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils et qui, par la foi, établissent à demeure dans leurs cœurs l'Esprit Saint, ceux-là seront justement nommés hommes « purs », « spirituels » et « vivants pour Dieu » (Rom., 6/11), parce qu'ils ont l'Esprit du Père qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu. (V, 9/2)

> Ressuscitant par l'Esprit, ils deviennent des corps spirituels afin de posséder, par l'Esprit, une vie qui demeure à jamais *(uti per Spiritum semper permanentem vitam)*. (V, 7/2)

> Si donc, dès à présent, nos cœurs de chair sont capables de recevoir l'Esprit, quoi d'étonnant si, lors de la résurrection, ils contiennent la Vie que donnera cet Esprit.
> (V, 13/4; cf. aussi *Epid.*, 42 cité p. 398)

De droit, l'homme est naturellement (de par son origine) soumis à la dissolution. De fait, l'Esprit Saint étant pour lui principe d'unité (*adunatio*, V, 6/1) peut lui conférer la vie éternelle :

22. Cf. note de la page 111.

> Après l'avoir enveloppé du dedans et du dehors (*intus et foris*, c'est-à-dire corps et âme), Il demeure toujours avec lui, et dès lors, ne l'abandonne jamais. (V, 12/2)
>
> Car nos corps, par le bain /du baptême/ ont reçu l'unité qui les rend incorruptibles; mais nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre sont nécessaires, car l'un et l'autre procurent la Vie de Dieu. (III, 17/2)

Irénée voit dans cette unité *(adunatio)* communiquée par l'Esprit du Père la vraie raison pour laquelle la chair des ressuscités, bien qu'étant terrestre, participera malgré tout à l'incorruptibilité de Dieu. Mais développons quelque peu sa pensée.

Quand il affirme que l'homme retrouvera son corps, il ne veut pas dire que la chair qu'il retrouvera sera celle de ses 10, 20 ou 50 ans! Pour l'Évêque de Lyon, il s'agit toujours de *plasmatio*. Or, la *plasmatio :*

> c'est la chair issue de cette terre.
> (cf. III, 23/2; V, 14/2; III, 21/10)

Parce que nous sommes tous, en Adam, issus de cette terre, cette chair est identique pour tous et à tous les âges. Elle est simplement personnalisée par l'âme de chacun. Dès lors, le ressuscité retrouvera son corps personnel, en ce sens qu'il retrouvera une « chair issue du sol », identique à celle que nous avons actuellement et qui sera « personnalisée » par l'âme de chacun, laquelle n'aura pas changé.

Ajoutons encore ceci : la chair que nous retrouverons ne sera pas créée *ex nihilo*, sinon il y aurait création nouvelle, et non résurrection. A propos de l'Incarnation, Irénée précise fort bien que le Christ ne s'était réellement incarné que parce qu'il avait pris, en Marie, une chair issue en continuité directe de la première *plasmatio*, elle-même formée avec le limon :

> Mais alors, pourquoi Dieu n'a-t-Il pas de nouveau pris du limon ? (pour former le Christ). Pourquoi a-t-Il opéré en Marie, pour tirer d'elle l'œuvre qu'Il modelait ? Pour que cette œuvre ainsi façonnée ne fût pas autre que la première et qu'il n'y eût pas une « autre » œuvre à être sauvée, mais que ce fût exactement « la même » récapitulée, en recevant la ressemblance ». (III, 21/10)

Le principe, vrai pour l'Incarnation, le reste pour la résurrection. Cette continuité est fondamentale pour l'Évêque des Gaules.

Mais une question demeure à partir de cet enseignement de base.

Comment Irénée expliquait-il cette incorruptibilité de la chair des élus, alors qu'actuellement la chair est corruptible ? C'est ici qu'il faut se rappeler la réelle distinction que l'ontologie irénéenne introduit, dans les êtres créés, entre leur nature et leur « exister [23] ». En réalité, si le statut existentiel était lié à la nature créée, il serait impossible à une chair, naturellement (originellement) corruptible, de devenir une chair incorruptible. Le ressuscité devrait alors hériter d'une autre chair. C'est ce que disaient les philosophes :

> Tous les êtres retournent par nécessité, aux éléments à partir desquels ils ont été faits. Dieu, disent-ils, est Lui-même soumis à cette loi et ne peut accorder l'immortalité au mortel ni l'incorruptibilité au corruptible. (II, 14/4)

Mais, dans le cadre de l'ontologie « selon l'Esprit », en vertu de la distinction réelle qui était faite entre les natures créées et leur exister (leur esprit), il est parfaitement compréhensible qu'une nature donnée, la nature humaine par exemple, soit capable, tout en restant elle-même, de changer de statut existentiel (cf. *supra* chapitre III, p. 136-138).

C'est pourquoi Irénée affirme : d'une part les damnés, qui ont refusé la communion à l'Esprit, n'auront pas l'incorruptibilité :

> Ceux qui n'ont pas la dimension de l'Esprit, qui sauve et qui forme en vue de la vie, ceux-là sont et se verront appeler « chair et sang » puisqu'ils n'ont pas l'Esprit en eux. C'est pourquoi d'ailleurs ils sont dits morts par le Seigneur : « laissez les morts ensevelir les morts » (Lc., 9/60), car ils n'ont pas l'Esprit qui vivifie. (V, 9/1)

Par contre, précise-t-il :

> Comme la chair est capable de corruption, elle l'est aussi d'incorruptibilité, et, comme elle est capable de mort, elle l'est aussi de vie [...]. Car si la mort a fait mourir l'homme, pourquoi la VIE, en survenant, ne le ferait-elle pas revivre ? (V, 12/1)

La résurrection ne consistera pas en un rejet de notre chair issue du sol. Elle sera, au contraire, le retour définitif à l'intégralité de notre substance (corps-âme), par la communion à l'Esprit Saint (cf. V, 6/1 ; V, 8/1 ; V, 10/2). Car :

23. Cf. *supra*, chap. II, p. 85 sq.

> des esprits sans corps ne seront jamais des corps spirituels; mais c'est notre substance – c'est-à-dire le composé « âme-chair » – qui, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel.
>
> (V, 8/2; cf. aussi *Epid.*, 42, cité p. 398; II, 33/5, cité p. 398; V, 20/1)

Oui, comme dit l'Apôtre, nous serons transformés. *Mais c'est notre statut existentiel qui sera transformé et non pas notre nature.* Dieu ne sauve pas les êtres en les vidant de leur substance ou en dénaturant cette dernière. Notre nature, aussi bien le corps que l'âme, sera intégralement sauvegardée, mais, alors qu'elle n'était animée que par un souffle de vie temporaire, elle sera assumée par l'Esprit qui est éternel :

> Ces paroles [il a cité 1er Cor., 15/53-55] seront dites, à juste titre, lorsque cette chair mortelle et corruptible, en butte à la mort, écrasée sous la domination de la mort, montera vers la vie et revêtira l'incorruptibilité et l'immortalité. (V, 13/3)

C'est ainsi que notre chair sera « transfigurée ». En elle, mais en elle seule, la terre de laquelle elle est issue « doit être affranchie de l'esclavage de la corruption, pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (Rom., 8/21). « Notre cité est dans les cieux », dit Paul (Phil., 3/20). Elle ne sera pas cette terre. Néanmoins, cette terre devenue le corps des élus, sera transfigurée en eux :

> Pour nous, dit encore Paul aux Philippiens, notre cité est dans les cieux, d'où nous attendons aussi, comme Sauveur, le Seigneur Jésus qui « transfigurera » notre corps d'abjection et le rendra conforme à son corps de gloire, par l'action de sa puissance (Phil., 3/20-21). Quel est donc le corps d'abjection que le Seigneur transfigurera et rendra conforme à son corps de gloire ? De toute évidence, c'est ce corps qui s'identifie à la chair, à cette chair qui manifeste son abjection en tombant dans la terre. Mais la transfiguration, par laquelle de mortelle et corruptible elle devient immortelle et incorruptible, ne vient pas de sa substance à elle; cette transfiguration vient de l'action du Seigneur. (V, 13/3)

Nous pensons que cet éclairage irénéen permet d'expliquer et de prendre à la lettre de nombreuses prophéties de l'Ancien Testament. La « Terre Sainte », la « Terre Promise » annoncée par les prophètes, sera effectivement notre terre transfigurée sous l'action du Seigneur, et que seuls les élus possèderont, en retrouvant leur corps à la résurrec-

tion. Quant aux damnés, ils en seront exclus, puisqu'ils ne possèderont pas l'incorruptibilité. C'était déjà, nous le verrons[24], ce que Justin s'efforçait de faire comprendre à Tryphon dans son Dialogue.

D) Sous son double mode, la résurrection sera déjà jugement

Un important et dernier enseignement reste encore à expliciter : c'est la réalité de JUGEMENT que représentera, suivant son mode, la résurrection.

Pour Irénée, en effet, la résurrection révélera, ou mieux scellera définitivement la condition existentielle que chaque créature humaine aura librement choisie. Ou bien, elle aura opté pour la mort, en ayant recherché son parachèvement dans la terre-corruption, et par là-même ressuscitera « chair et sang » (V, 9/4), ou bien elle aura opté pour la vie, en voulant son parachèvement dans le Christ, et dès lors elle ressuscitera glorieuse.

Tout se jouera autour de la vie, car la Vie, c'est Dieu :

> Et à tous ceux qui gardent son amour, Il accorde sa communion. Or la communion à Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de Lui. Au contraire, à tous ceux qui se séparent volontairement de Lui, Il inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie. Or la séparation de Dieu, c'est la mort. (V, 27/2)

> Comme la Tête est ressuscitée d'entre les morts, ainsi doit ressusciter le reste du corps, À SAVOIR TOUT HOMME TROUVÉ EN VIE. (III, 19/3)

Souvent dans les formulations irénéennes, « résurrection » et « jugement » sont liés :

> Car Dieu a fixé un jour pour juger la terre selon la justice, par l'Homme Jésus, en qui Il a établi la Foi [...] en Le ressuscitant d'entre les morts. (Act., 17/31, cité III, 12/9)

Le jugement n'est pas « sanction » au sens juridique du terme. Irénée le montre comme la consécration du libre choix de l'homme. Pour l'Évêque, la résurrection est couronnement de la création, et c'est nécessairement le même Dieu créateur qui apparaît au terme de la promotion humaine, comme juge du choix définitif de l'homme. Lui refuser ce rôle, à la manière des gnostiques, c'est, pour Irénée,

24. Cf. tome II (en préparation).

« tuer Dieu » (*interimit Deum*, III, 25/2), lui « dénier le titre de Dieu » (*auferatur Ei ne sit Deus*, III, 25/2 également).

Une telle affirmation n'apparaît dans toute sa force et sa richesse que replacée dans le contexte ontologique irénéen. Originellement, en effet, l'homme n'existe qu'en bénéficiant, selon son mode propre, de l'existence du souffle créateur. Au terme de cette première participation, si l'homme veut rester définitivement dans l'existence, il lui faut alors faire le choix absolu de Dieu, pour obtenir de Lui d'être fixé dans la vie, sous peine de s'enfoncer dans sa propre auto-dissolution. C'est ainsi que la précarité de ses ressources imprime à l'homme un mouvement, mesuré dans et par le temps, qui le conduit nécessairement à la confrontation ultime et libre avec Dieu, l'unique Source de Vie.

Ce choix décisif de l'homme au terme de sa promotion apparaît donc à la fois comme une confirmation de sa liberté, et une exigence de la Sagesse de Dieu. Car, Dieu ne serait plus Lui-même, si des êtres s'« imposaient » à Lui. C'est pourquoi Irénée répond aux gnostiques : « Si Dieu est sage, Il ne peut être que juge » (*si enim sapiens, et probator est*, III, 25/3). Étant créateur, Il est obligatoirement « Seigneur et Juge et juste et souverain » (III, 25/3). Affirmation que l'Évêque aime redire :

> Ce n'est donc pas un autre qui a fait le froment et un autre la paille, mais c'est le même et un seul; et c'est aussi Lui qui les juge, c'est-à-dire qui les sépare. (IV, 4/3)

Mais en soulignant la nécessaire liberté de l'homme :

> Le froment et la paille sont des êtres sans âme ni raison, ce qu'ils sont, ils le sont de par leur nature même. L'homme, au contraire, est raisonnable et il est semblable à Dieu en ceci : créé libre et maître de sa destinée, il est pour lui-même cause qu'il devient tantôt froment et tantôt paille. (IV, 4/3)

Car, s'il existe un déterminisme dans la vie initiale de l'homme, celle-ci lui ayant été offerte originellement sans qu'il puisse donner son accord, il serait, pour Irénée, contradictoire de penser que l'homme soit encore soumis à ce déterminisme dans le lien existentiel qui doit l'unir définitivement à son Créateur et Père. Ce lien ne peut exister qu'entre deux libertés. Aussi bien, le jugement que portera Dieu, à la fin des temps, sera, d'une part, de sauver de la nécessité de la mort, inhérente à leur condition de créatures, ceux qui, librement, auront

répondu aux vues créatrices, et de laisser, d'autre part, à leur refus et à leurs limites mortelles ceux qui n'auront pas voulu de l'œuvre créatrice. Ce qui fait dire à l'Évêque des Gaules :

> Ni la bonté ne Lui manque par le fait qu'elle s'exerce dans la justice, ni la Sagesse n'est diminuée pour autant : car Il a « sauvé » ceux qu'Il doit « sauver » et « jugé » [c'est-à-dire séparé] ceux qui méritent d'être jugés. (III, 25/3)

Au centre de ce choix définitif, il y a le Christ, car c'est en Lui que l'homme, originellement « inachevé » *(ateleios)*, s'achève et devient parfait *(teleios)*. Dieu a voulu que le Fils se manifeste « selon de multiples économies et des opérations multiformes » (IV, 28/2), en ce monde ou dans le royaume des morts afin que tous les hommes, sans exception aucune, puissent être mis devant le choix libre de devenir, en Lui, ou bien *teleioi*, en le reconnaissant comme Sauveur, ou bien *ateleioi*, en Le refusant. Le Christ est, en effet, le vrai critère du Jugement :

> Un seul et même Dieu [...] qui a fait que son salut, c'est-à-dire son Verbe, devienne visible pour toute chair, soit Lui-même fait chair pour se manifester, en tous les êtres, comme étant leur Roi.
> Il convenait, en effet, que ce qui est frappé par le jugement vît son juge, connût l'auteur de son jugement; il convenait aussi que ce qui obtient la glorification connût Celui qui lui fait largesse de ce don de gloire. (III, 9/1)

> Si donc tu lui livres ce qui est à toi, c'est-à-dire la foi en Lui et la soumission, tu recevras le bénéfice de son art et tu seras l'ouvrage achevé de Dieu *(perfectum opus Dei)*. Si, au contraire, tu Lui résistes et si tu fuis ses Mains [le Verbe et l'Esprit], la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'as pas obéi *(causa imperfectionis in te)*. Ce n'est donc pas l'art de Dieu qui est en défaut [...] mais celui qui ne se plie pas à cet art, celui-là est cause de son propre inachèvement. (IV, 39/2-3)

> Si le Père ne juge pas, c'est qu'Il n'a nul souci de nos actes, ou qu'Il approuve tout ce que nous faisons. Du même coup, s'Il ne juge pas, tous les hommes seront sur un pied d'égalité et se verront assigner un rang identique. SUPERFLUE EST DÈS LORS LA VENUE DU CHRIST. Celle-ci est même en contradiction avec l'absence d'un jugement de sa part [...]. La venue du Christ, tout en atteignant pareillement tous les hommes, est cependant PROPRE À OPÉRER UN JUGEMENT et à séparer les croyants des incrédules. (V, 27/1)

C'est donc à tous que le Père s'est révélé, en rendant son Verbe visible à tous, comme c'est aussi à tous que le Verbe a montré le Père et le Fils, puisqu'Il a été vu de tous : et c'est pourquoi, juste sera le jugement de Dieu sur tous, puisque, après avoir vu pareillement, ce n'est pas pareillement qu'ils ont cru. (IV, 6/5)

C'est précisément en étant le seul critère à partir duquel tous les hommes, par la foi, accepteront ou refuseront leur achèvement, que le Christ exerce le « jugement des vivants et des morts » (Act., 10/42).

C'est pourquoi le Seigneur disait : « Celui qui croit en moi n'est pas jugé », autrement dit, il n'est pas séparé de Dieu, puisqu'il est uni à Dieu par la foi. Mais, ajoute-t-Il, « celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (Jn., 3/18). (V, 27/2)

Cette affirmation solennelle de Jésus en Jn., 3/18 sur laquelle s'appuie l'Évêque de Lyon, place l'homme face à sa destinée dernière. Nous voici donc amenés aux ultimes réalités de l'enfer et du ciel, au sujet desquelles il nous reste encore à expliciter l'enseignement irénéen.

III. La séparation d'avec Dieu... c'est la mort

A) Une question de vocabulaire

Une précision nécessaire de vocabulaire s'impose, pour bien comprendre Irénée dans son enseignement sur l'enfer. Que le lecteur nous permette une assez longue énumération de textes, mais elle est indispensable pour fonder notre analyse. La richesse des textes récompensera largement de l'effort fourni.

Nous pouvons partir d'un texte capital, V, 27/2, qu'il convient de retranscrire dans sa plus grande partie :

A tous ceux qui gardent son amour, Il accorde sa communion. Or la communion de Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de Lui. Au contraire, à tous ceux qui se séparent volontairement de Lui, Il inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie. Or la séparation de Dieu, c'est la mort [...] la séparation de Dieu, c'est la perte de tous les biens venant de Lui. Ceux donc qui, par leur apostasie, ont perdu ce que nous venons de dire, étant privés de tous les

biens, sont plongés dans tous les châtiments : non que Dieu prenne les devants pour les châtier, mais le châtiment les suit par là même qu'ils sont privés de tous les biens. Or éternellement et sans fin sont les biens de Dieu : c'est pourquoi leur privation est, elle aussi, éternelle et sans fin. [...] C'est pourquoi le Seigneur disait : « Celui qui croit en Moi n'est pas jugé », autrement dit, il n'est pas séparé de Dieu, puisqu'il est uni à Dieu par la foi. Mais, ajoute-t-Il, « celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (Jn., 3/18), autrement dit, il s'est lui-même séparé de Dieu par sa libre décision. (V, 27/2)

Ce texte fondamental, et d'autres, assez nombreux dont nous ne citerons que les passages qui se rapportent directement au thème que nous essayons d'éclairer, nous conduisent aux conclusions suivantes :

Juger veut dire essentiellement « séparer ».

C'est Lui qui les juge, c'est-à-dire qui les SÉPARE. (IV, 4/3)
Un seul et même Seigneur a annoncé qu'IL SÉPARERAIT le genre humain tout entier, lors du jugement « comme le berger sépare les brebis des boucs » (Mt., 25/32). (IV, 40/2)

La venue du Fils, tout en atteignant pareillement tous les hommes, est cependant propre à opérer un jugement et à SÉPARER les croyants des incrédules. (V, 27/1)

Lors de sa Seconde venue, /le Christ/ réveillera /les endormis dans le Seigneur/ et les mettra debout avant les autres, c'est-à-dire avant ceux qui seront jugés. (IV, 22/2)

C'est pourquoi le jugement ne s'adressera spécifiquement qu'aux damnés.

« Celui qui croit en moi n'est pas jugé » (Jn., 3/18), autrement dit, il n'est pas séparé de Dieu, puisqu'il est uni à Dieu par la foi. Mais, ajoute-t-Il, « celui qui ne croit pas est DÉJÀ JUGÉ » (Jn., 3/18). [...] autrement dit, il s'est séparé lui-même de Dieu par sa libre décision. (V, 27/2)

Le mauvais serviteur, Il le retranchera. (IV, 37/3)

Autre n'est pas le Dieu qui juge [en rejetant dans les ténèbres extérieures] et autre le Père qui appelle au salut [en faisant participer à son éternelle lumière]. (IV, 36/6)

Dieu a de tout temps livré le juste, afin que l'un, à la suite de ses souffrances patiemment endurées, soit éprouvé et agréé, et que l'autre, à la suite de ses méfaits, soit condamné et jeté dehors. (IV, 18/3)

En réalité, les damnés auront été les premiers à se séparer de Dieu. Dieu ne fera que ratifier la rupture que leur apostasie aura consommée.

> Au contraire, à tous ceux qui se SÉPARENT VOLONTAIREMENT DE LUI, Il inflige la séparation qu'eux-mêmes ont choisie [...]. Mais, ajoute-t-Il, « celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu », autrement dit, il s'est LUI-MÊME SÉPARÉ DE DIEU, par sa libre décision. (V, 27/2)

Comme Dieu est l'unique source de tous les biens et de la vie, se séparer ou être séparé de Lui revient à être privé de tous les biens venant de Lui *et finalement à être privé de la vie :*

> La séparation de Dieu, c'est la perte de tous les biens venant de Lui. (V, 27/2)

> Tous les biens se trouvant auprès de Dieu, ceux qui fuient Dieu de leur propre mouvement, se frustrent eux-mêmes de tous les biens qui se trouvent auprès de Dieu. (IV, 40/1)

> Ils continuent à s'exclure eux-mêmes de la vie *(semper seipsos excludentes a vita).* (III, 23/8)

> A ceux-là le Christ apporte la ruine définitive, en les retranchant de la vie *(abscidens eos a vita).* (IV, 11/4)

> Celui qui ne croit pas ne verra pas la vie (Jn., 3/36). (IV, 37/5)

> Ceux que Satan a suscités pour renverser la foi de plusieurs et pour les retrancher de la vie *(et abstraherent eos a vita).* (III, 16/1)

> Du fait de ton ingratitude envers Dieu, tu as rejeté tout ensemble et son art et la vie. (IV, 39/2)

> La désobéissance à Dieu entraîne la mort. Aussi, à partir de ce moment-là /nos premiers parents/ furent-ils livrés à la mort, débiteurs qu'ils étaient devenus de celle-ci *(debitores mortis effecti).* (V, 23/1)

> Parce que les hérétiques ne reçoivent pas le Verbe d'incorruptibilité, ils demeurent dans la chair de mort, ils sont débiteurs de la mort, faute de recevoir le remède de vie *(antidotum vitae non recipientes).* (III, 19/1)

On aura souligné le parallélisme remarquable de ces deux derniers textes. L'identité du vocabulaire met nettement en lumière que ce qui a été vrai partiellement (pour le corps), et temporairement (jusqu'à la fin du monde) pour l'homme, à ses débuts, le sera totale-

ment (corps et âme) et pour l'éternité, à la fin des temps. Aux origines, Adam et Ève sont devenus « *debitores mortis effecti* »; à la fin des temps, les réprouvés faute de recevoir le « remède de vie », « demeurent dans la chair de mort, ils sont débiteurs de la mort ».

Ainsi, la confrontation de tous ces textes au niveau du vocabulaire concernant le jugement, nous conduit à distinguer nettement, dans ce jugement, la peine prononcée par Dieu, du châtiment subi par le réprouvé.

La peine prononcée par le Juge consiste essentiellement dans la séparation définitive et éternelle que Dieu prononce à l'encontre des damnés. Pour répondre à la volonté de rupture qu'ils ont eux-mêmes choisie volontairement par leur apostasie, Dieu les sépare, les retranche et les rejette loin de Lui. Ce rejet s'applique nécessairement à tout leur être et l'arrêt en est irrévocable, il est éternel.

Quant au châtiment, il consistera pour les réprouvés à être, loin de Dieu, privés de tous les biens venant de Lui (la paix, la joie, la lumière et surtout la vie). Ils ne pourront dès lors que s'enfoncer progressivement et douloureusement dans la mort, pour être finalement exclus de la vie.

Cette peine édictée par Dieu (le rejet loin de Lui) est éternelle. Mais, le châtiment comme tel, ne l'est pas. C'est dans ses effets qu'il le sera, par la disparition irrémédiable de l'existence.

Dieu Lui-même ne fait pas souffrir. Il reste cependant que c'est la peine prononcée par Lui qui est à l'origine du châtiment et qui conduit l'homme à sa disparition douloureuse mais irrévocable. Comment, en effet, un être pourrait-il subsister alors qu'il serait totalement séparé de Dieu ? La possibilité d'une telle solution supposerait ou bien que Dieu continuerait à rester en rapport avec lui, pour le maintenir malgré tout dans l'existence et qu'Il aurait donc menti en déclarant : « retirez-vous de Moi, maudits! »; ou bien que le damné serait capable de se maintenir seul dans la vie, indépendamment d'une relation au Dieu créateur, autrement dit qu'il serait dieu, incorruptible comme Dieu. Cette solution était effectivement celle que l'Adversaire avait mensongèrement fait miroiter : « Non! vous ne mourrez pas! Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu » (Gen., 3/4-5).

Parce que ces deux solutions ne sont pas possibles, on saisit, dès lors, pourquoi Irénée n'envisageait le châtiment des réprouvés que dans une disparition progressive, douloureuse, mais totale.

B) La peine éternelle de l'enfer sera la mort définitive

Irénée, toujours si soucieux de relier son enseignement à l'Écriture, le fait tout particulièrement sur ce point capital. On sait avec quelle force il soutenait et explicitait, face aux interprétations fantaisistes des gnoses, l'unité des deux Testaments, et l'éclairage que l'Ancien nous donnait du Nouveau par les « figures » et les « types ». L'Économie du Salut est une, et la Révélation qu'apporte le Christ était annoncée et préfigurée dans l'Histoire du Peuple de Dieu.

Sur ce point précis de doctrine qui concerne la peine éternelle, l'Évêque de Lyon nous fournit de nombreux témoignages au long de son œuvre. Cela prouve son souci particulier d'inventorier l'ensemble de la typologie vétérotestamentaire sur le sujet. Cette abondance même nous oblige à nous restreindre, et nous choisissons de nous en tenir aux formulations de l'*Epideixis*.

> Le jugement de Dieu sur le monde vint par le moyen d'un déluge [...] et tandis que c'était LA DESTRUCTION POUR TOUTES CHOSES, pour les hommes aussi bien que pour les autres êtres vivants qui étaient sur la terre, ce qui avait été gardé dans l'arche était sauvé.
>
> (*Epid.*, 19)

> Les Égyptiens qui les poursuivaient et qui étaient sur leurs pas, entrèrent dans la mer et PÉRIRENT TOUS. TELLE FUT LA CONDAMNATION DE DIEU contre ceux qui faisaient souffrir injustement.
>
> (*Epid.*, 25)

> Tout ce peuple /juif/ incrédule ARRIVA DONC À SA FIN, peu à peu dans le désert, portant la juste peine de son manque de foi.
>
> (*Epid.*, 27)

> Car cela était la répétition de ce qui nous concerne : le Verbe de Dieu montrant alors à l'avance, en type, les choses à venir [...] les incrédules, Il les a fait MOURIR ET DISPARAÎTRE dans le désert.
>
> (*Epid.*, 46)

Remarquons que l'Évêque évite de faire appel à d'abstraites affirmations ou réflexions; il préfère avoir recours aux faits dont la signification est inscrite dans leur réalité propre. Son but est de montrer que Dieu a pris soin de signifier Lui-même, dans des faits qui sont « figures » et « types », les réalités dernières [25].

25. Nous avancerons d'autres exemples plus loin, pp. 428-432.

> Ne tentons pas le Christ comme certains d'entre eux le tentèrent, et ils périrent par les serpents. Ne murmurez pas, comme certains d'entre eux murmurèrent et ils périrent par l'exterminateur. Tous ces faits leur arrivaient EN FIGURE *(in figura)* et ils furent mis par écrit pour notre instruction à nous tous, pour qui la fin des siècles est arrivée. (IV, 27/3)

> Le Christ a apporté la liberté à ceux qui le servaient loyalement mais [...] la Loi ESQUISSANT LES RÉALITÉS ÉTERNELLES PAR LES TEMPORELLES, et les célestes par les terrestres, à ceux [...] qui au-dedans étaient pleins d'hypocrisie [...] à ceux-là Il a apporté la ruine DÉFINITIVE, en les retranchant de la vie *(in sempiternum attulit perditionem* ABSCIDENS EOS A VITA). (IV, 11/4)

> Ainsi donc de part et d'autre c'est le même jugement de Dieu; mais là, il s'exerçait en figure, pour un temps et avec modération, tandis qu'ici, il s'exerce en vérité, pour toujours et avec rigueur *(Cum ergo hic et illic eadem sit in judicando justitia Dei, et illic quidem* TYPICE ET TEMPORALITER ET MEDIOCRIUS, *hic vero* VERE ET SEMPER /ET/ AUSTERIUS) car le feu est éternel et la colère de Dieu qui va se révéler du haut du ciel par le fait de la face de Notre Seigneur (2e Thes., 1/9) – selon cette parole de David : « la face du Seigneur est contre ceux qui font le mal, pour faire disparaître de la terre leur souvenir » – infligera un châtiment plus grand à ceux qui tomberont en son pouvoir.
> (IV, 28/1; cf. aussi IV, 27/4)

Ces textes d'Irénée sont à prendre au sens fort et obvie, dans le contexte anthropologique qui est le sien, et qu'il fonde sur l'Écriture. Rappelons-le encore : en vertu de l'universalité de la création *ex nihilo*, il n'y a pas de coupure à l'intérieur du monde créé, ni à l'intérieur des êtres pris individuellement, ni dans leur ensemble. Tous ont eu un commencement, et après un devenir plus ou moins long selon les natures, tous sont appelés à une fin : « tout ce qui commence dans le temps, finit aussi nécessairement dans le temps » (IV, 4/1). C'est pourquoi, les lois existentielles des réalités sensibles sont, pour nous qui ne sommes pas encore en mesure d'en voir l'application, révélatrices des lois qui régissent les réalités invisibles créées. L'annonce typologique que fait l'Écriture *(typus, typice)* n'est pas symbole abstrait, mais maquette concrète *(figure, imago)* de ce que doit être la réalité *(vere, veritas)* intégrale et définitive.

En nous appuyant particulièrement sur l'analyse des chapitres 14/3; 28/1; 28/2 et 30/4 du Livre IV de l'*Adv. Haer.* on peut

exprimer ainsi la typologie biblique sur l'enfer, telle que l'Évêque des Gaules la transcrit :

Le processus qui a commencé

1) sur cette terre (*terrenus*, 14/3), au cours de cette vie,

2) partiellement (*carnalis*, 14/3; *particulatim*, 30/4), puisque s'adressant directement non pas à l'âme de l'homme, mais à son corps et au monde matériel, comme le déluge,

3) temporairement (*temporalis*, 14/3; 28/2; *temporaliter*, 28/1), c'est-à-dire jusqu'à la confrontation-jugement de la fin des temps.

Ce processus sera terminé

1) à la fin des temps (*finis saeculorum*, 14/3); lors du jugement (*in judicio*, 28/1),

2) intégralement (*universaliter*, 34/4) pour l'âme comme pour le corps, et pour l'intégralité du monde créé,

3) définitivement (*aeternus;* 14/3, 28/1, 28/2 – *semper*).

Ce schéma s'applique de façon totalement concordante aux exemples et types qu'Irénée retient, et dans lesquels il lit l'enseignement que Dieu découvre sur le jugement futur. Ces exemples et types de l'Ancien Testament décrivent un châtiment où les corps des damnés ont disparu douloureusement et intégralement de la terre des vivants. Pourtant est-il dit, ce châtiment n'était que *mediocrius* (IV, 28/1). En IV, 11/3, Irénée emploie aussi le mot *mediocriter;* A. Rousseau traduit : ils ressentaient une joie mesurée. Pareillement, dans l'Ancien Testament, les réprouvés n'ont été châtiés que d'une façon mesurée, en ce sens que la disparition douloureuse a été limitée au corps et que le châtiment en lui-même n'a été que temporaire, dans l'attente du jugement définitif.

Dans l'enseignement irénéen, en vertu de la loi typologique énoncée, la condamnation future et dernière correspondra en réalité à une dissolution très douloureuse *(austerius)* parce qu'elle sera intégrale (l'âme avec le corps) et définitive (*sempiternus*, IV, 11/4, *aeternus*) pour les réprouvés rejetés par Dieu qui ne sera plus alors que l'unique lieu existentiel (*coelestia*, IV, 14/3), puisque la terre actuelle (*terrena*, IV, 14/3) sera dissoute, elle aussi. Autrement dit, la mort qui sera le châtiment final sera telle que l'Évêque de Lyon l'a définie en V, 7/1 :

> Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être propre au vivant, devenir sans souffle, sans vie, sans mouvement et se dissoudre dans les éléments dont on a reçu le principe de son existence. (V, 7/1)

Un texte majeur, que nous avons déjà largement cité, peut nous permettre de résumer, pour l'essentiel, la pensée d'Irénée concernant la mort vers laquelle s'enfoncent les damnés en se privant de Dieu :

> Comme le ciel [...] et l'ensemble des étoiles [...], alors qu'ils n'étaient pas, ont été créés et persévèrent dans l'existence aussi longtemps que le décidera la volonté divine; de même /en va-t-il/ et des âmes et des esprits et absolument de tout ce qui est créé.
> Il n'y a aucun scrupule à le penser, puisque tous les êtres créés ont reçu un commencement d'existence, du fait de leur création, ils ne demeurent dans l'existence que dans la mesure où Dieu aura décidé et qu'ils existent et qu'ils demeurent.
> C'est parce que le Père de l'univers leur accorde aussi la permanence dans les siècles des siècles que ceux qui doivent être sauvés, le sont. Car la vie n'est pas issue de nous-mêmes, ni de notre nature, c'est gracieusement qu'elle est donnée.
> C'est pourquoi quiconque aura respecté le don de la vie et en aura rendu grâce à Celui qui la lui aura donnée, celui-là sera gratifié aussi de jours qui se perpétueront dans les siècles des siècles.
> Mais celui qui aura méprisé cette vie, en ne témoignant au Père qu'ingratitude pour le fait d'avoir été créé et sans Lui en témoigner aucune action de grâces, celui-là se privera lui-même de la permanence dans les siècles des siècles *(ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia* [...]. Ceux qui se seront montrés ingrats, au cours de cette modique vie temporelle vis-à-vis de Celui qui la leur aura donnée, à juste titre ne recevront pas de Lui la durée des jours dans les siècles des siècles *(juste non percipient ab eo in saeculum saeculi longitudinem dierum)*. (II, 34/3)

Au niveau de leur statut existentiel, affirme l'Évêque, tous les êtres créés, sans exception *(omnino de omnibus)*, du fait de leur création *ex nihilo* identique pour tous *(cum ante non essent)*, sont dans une condition semblable. Puisque tout ce qui commence est capable de dissolution (*dissolutionem possunt percipere*, III, 8/3), il est dans l'ordre des choses *(minime peccabit)* de penser que tous les êtres « ne persévèreront dans l'existence que dans la mesure décidée par Dieu ».

Les âmes et les esprits (anges et démons) ne font pas exception à cette règle. La vie qui les anime ne leur est pas inhérente. Elle n'est pas constitutive ni innée à leur nature *(non ex nobis, neque ex nostra natura vita est)*. A l'instar de tous les autres êtres créés, les entités intelligibles ne sont vivantes que si elles sont animées de l'Esprit,

souffle de vie (*secundum participationem vitae, vivens facta est anima*, II, 34/4).

Même les âmes et les esprits ne persévèreront, c'est-à-dire, a soin de préciser l'auteur, ne continueront d'exister comme tels (*perseverare in vita* ou *perseverare in esse*) que dans la mesure voulue par Dieu.

Quelle est la décision divine ? Elle est double :

Ceux qui auront aimé le Père et la vie par Lui donnée, Dieu les sauvera de la dissolution. Ayant choisi librement de remettre leur destinée à sa bonté, ils recevront la grâce de durer dans les siècles des siècles car « ils seront gratifiés de jours qui se perpétueront dans les siècles ».

Les nombreuses autres références que nous apportions précédemment aux pages 410-411 prennent alors tout leur relief, et confirment pleinement la conclusion ci-dessus : en se séparant eux-mêmes de Dieu, les damnés se sont exclus de la vie. Car, comme il n'y a qu'un seul Dieu, il ne peut y avoir qu'une seule vie. Dans l'optique irénéenne, qui est celle de la jeune Église, comme nous le verrons au tome II de cette recherche, l'homme n'est et ne reste vivant, que dans la mesure où il bénéficie de cette vie éminemment simple, indivisible, toujours identique à elle-même, qui est celle de Dieu. Ou bien l'homme en bénéficie selon le mode limité propre à sa nature au niveau de la création et de la temporalité; ou bien il se donne à la vie divine venue jusqu'à lui en la Personne du Fils fait homme : c'est alors l'éternité dans la joie! Si la temporalité s'accompagne d'un déterminisme passager, l'éternité exige uniquement liberté et amour, car, la vie éternelle suppose et appelle la communion avec Dieu. Le refus de Dieu ne peut conduire qu'à la mort. Irénée y insiste :

> Les ténèbres ne peuvent coexister avec la lumière : elles s'excluent réciproquement (*sicut non communicabunt tenebrae, sed praesentia alterius excludit alterum*). (III, 5/1)

A plus forte raison la vie ne peut coexister, dans un même être, avec la mort :

> Comme la chair est capable de corruption, elle l'est aussi d'incorruptibilité, et, comme elle est capable de mort, elle l'est aussi de la vie. Ces réalités se cèdent mutuellement la place, et l'une et l'autre ne sauraient demeurer au même endroit, mais l'une est EXPULSÉE par l'autre et, du fait que l'une est présente, l'autre est détruite. (V, 12/1)

> IL EST IMPOSSIBLE DE VIVRE SANS LA VIE, et il n'y a de vie que dans la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté (IV, 20/5). Ainsi donc les hommes verront Dieu afin de vivre, devenant immortels par cette vue et atteignant jusqu'à Dieu. (IV, 20/6)

La conclusion s'impose, puisque

> l'incorruptibilité n'est pas autre chose qu'une vie longue et sans fin octroyée par Dieu (V, 3/3) [...] la durée des jours dans les siècles des siècles (II, 34/3), [...] la communion à Dieu [...] c'est la vie; la séparation d'avec Dieu [...] c'est la mort *(communio Dei, vita* [...] *separatio Dei, mors)*. (V, 27/2)
>
> C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce de Dieu [...] montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu [...] de peur que PRIVÉ TOTALEMENT DE DIEU, L'HOMME NE PERDÎT JUSQU'À L'EXISTENCE *(ne deficiens a Deo, homo cessaret esse)*. (IV, 20/7)[26]

D'aucune façon, pour Irénée – nous y reviendrons plus loin, car une telle affirmation apparaît comme fondamentale dans la vision chrétienne du IIᵉ siècle – les damnés ne peuvent rester des « morts-vivants ». Les termes de « mort », « détruire », « exterminer » ne peuvent être pris que dans leur sens obvie. Une longue et attentive analyse des textes ne nous paraît pas pouvoir permettre une interprétation.

C) Cette mort définitive est le résultat d'un châtiment par le feu dit « éternel »

Une dernière question n'a pas encore reçu de réponse : comment se produira cette mort ? Nous trouvons, à cette question, chez l'Évêque de Lyon, trois éléments de réponse.

26. Ce passage est tellement clair et catégorique que les commentateurs n'ont pu s'empêcher de le relever : « Voilà exprimé un premier sens de la « *phtora* » (dit M. Aubineau, *op. cit.*, p. 33), tendance naturellement invincible de tout être créé à se dissoudre dans le non-être si Dieu n'intervient pas. »
En note il cite un passage de BOUYER (*Initiation théologique*, t. II, 1952, chap. XII, p. 528), qui mentionne une position analogue chez Athanase : « Dans le monde tel que Dieu l'a voulu, il n'y a pas de possibilité réelle d'un arrêt de l'être limité à soi-même. Ou bien, il s'immortalisera dans sa réunion à Dieu, source de tout être qui l'appelle à Lui, ou bien, en se refusant à cette vocation, il se livrera au néant. »

Il précise d'abord que cette mort s'accomplira dans les châtiments.

Se référant au chiffre 666 de l'Antéchrist, il poursuit ainsi sa réflexion :

> Ainsi, Il nous a donné de connaître le nombre de son Nom, pour que sachant qui il est, nous soyons sur nos gardes quand il viendra. Mais SON NOM EST PASSÉ SOUS SILENCE, parce qu'il n'est pas digne d'être prononcé par l'Esprit Saint. Si, en effet, il avait été cité par Lui, PEUT-ÊTRE SERAIT-IL RESTÉ DANS LA DURÉE *(fortassis et in multum temporis perseveraret)*, alors qu'en vérité, il est CELUI QUI FUT ET QUI N'EST PLUS. Il montera de l'abîme pour aller à sa destruction *(nunc autem quoniam fuit et non est, et ascendet ab abysso et in perditionem vadit)*, COMME S'IL N'ÉTAIT JAMAIS VENU À L'EXISTENCE *(quasi qui non sit)*. Son nom n'a jamais été prononcé. Car on ne proclame pas le nom de CE QUI N'EST PAS *(sic nec nomen ejus praeconatum est : ejus enim quod non est nomen non praeconatur)*. (V, 30/4)

La simple confrontation des formulations montre que, manifestement, l'Évêque s'est inspiré ici de l'Apocalypse 17/8 :

> Cette bête-là était et elle n'est plus; elle va remonter de l'Abîme, mais pour s'en aller à sa perte; et les habitants de la terre, dont le nom ne fut pas inscrit dès l'origine du monde dans le livre de vie, s'émerveilleront au spectacle de la Bête, de ce qu'elle était, n'est plus, et reparaîtra.

Cette « destruction » *(in perditionem vadit)* dont parle Irénée, se fera, affirme-t-il en *Epid.*, 69, « dans les châtiments » :

> Telle est aussi la sentence : par les uns, elle est subie et ils la prennent sur eux, pour leur propre châtiment de mort [...] de sorte que, par cette sentence qui a été subie par eux, ILS MOURRONT DANS LES CHÂTIMENTS [...] La sentence, dis-je, qui par le feu, doit être L'EXTERMINATION DES INCRÉDULES, À LA FIN DE CE MONDE-CI. (*Epid.*, 69)

Ces « châtiments », avait-il précisé auparavant, sont l'effet de la « sentence », de la « Parole » de Dieu :

> Et il frappa la terre d'une Parole de sa bouche et, par un souffle sorti de ses lèvres, Il détruira l'homme impie. (*Epid.*, 59)

> « Il frappa la terre d'une Parole, et Il détruira simplement par une Parole l'impie » (Is., 11/4). C'EST /LE FAIT/ DE DIEU D'OPÉRER TOUTES CHOSES PAR UNE PAROLE. (*Epid.*, 60)

Irénée retrouve ici la formulation de saint Paul :

> « L'impie se révélera et le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche, l'anéantira par le resplendissement de sa Venue »
> (2e Thes. 1/6-10, cf. IV, 27/4 et IV, 33/11)

De même que Dieu, par sa Parole, a fait surgir l'homme dans l'existence, de même, cette Parole, le renvoie à l'anéantissement qu'exprime son refus de la vie.

Ce premier élément de réponse à la question des modalités de la mort des damnés, l'Évêque de Lyon le complète en précisant que ce châtiment sera un vrai feu, dit « éternel ».

Nous sommes ici encore affrontés à une question de vocabulaire, et il nous faut tenir compte du fait, déjà indiqué, qu'Irénée demeure habituellement fidèle à la traduction biblique et à « l'objectivité » de ce langage scripturaire[27], quand il parle de « feu éternel », de feu « inextinguible », de ver « qui ne meurt pas ». Quel sens donne-t-il à ces expressions ?

Si nous relevons le terme *aïôn* (siècle) en grec, et le *holam* en hébreu dans la concordance des Septante (version suivie par la jeune Église) et dans la concordance hébraïque, nous constatons trois sens possibles, dont la portée temporelle est totalement différente. C'est, ou bien la durée sans fin du monde de Dieu, ou bien – et presque aussi souvent – le temps limité de ce monde, et parfois même enfin, les temps anciens révolus (cf. Gen., 6/4). Cette pluralité de sens se retrouve dans la littérature du IIe siècle, *aïôn (saeculum, aevum)* étant employé

27. « En français, le verbe paraît avoir comme première utilisation d'indiquer le temps d'une action. Les trois catégories du présent, du passé et du futur semblent essentielles à la conjugaison, à tel point qu'on imagine difficilement comment une langue pourrait les ignorer...
« En hébreu, on trouve le processus contraire. Ce qui est au premier plan dans l'expression du verbe, c'est l'aspect de l'action : terminée, instantanée ou unique, inachevée, durable ou répétée. Le temps, au contraire, n'est exprimé que secondairement et de façon approximative. On a dit à ce propos que l'hébreu est une langue objective, le français une langue subjective. Voici ce que l'on veut dire : le narrateur français juge l'action par rapport à lui-même. Il se prend comme point de référence [...] Telle est l'attitude du narrateur qui juge du passé et du futur par rapport à un point arbitraire appelé présent. Au contraire, l'israélite décrit l'action pour elle-même, objectivement. Il voit une action qui se répète ou une action unique, mais il s'inquiète peu de la situer par rapport à soi [...]. Le narrateur s'efface devant l'objectif qu'il décrit. Et c'est ainsi que l'on peut parler de l'extrême dénuement de l'hébreu en ce qui concerne l'expression des temps. » (P. Auvray, *L'Hébreu biblique*, Paris, 1961, p. 41 à 49.)

indifféremment pour indiquer soit le temps infini de Dieu, soit le temps limité de ce monde. En soi, il désigne la durée objective propre à un être ou à un monde et qui doit se poursuivre indépendamment de l'homme, même si celui-ci voulait la contrecarrer. Tel était aussi le sens qu'il avait chez les Stoïciens et chez Aristote. Celui-ci le définit comme un laps de temps propre à chaque être ou à chaque monde et dont les limites sont infranchissables en vertu d'une loi de nature (cf. *De coelo*, A. 9, 279 a).

Quant à l'adjectif *aïônios*, dérivé du substantif, il va de soi qu'il qualifie la durée correspondante à la nature de l'*aïôn*, que celui-ci soit temporel ou éternel. Il insiste simplement sur le caractère inexorable et définitif de cette durée. C'est ainsi que les gnostiques, dans leur mépris des biens de la création, les décrivaient comme « *quasi temporalia et aeterno-choïca* », c'est-à-dire comme « temporels et éternellement hyliques » (II, 5/1). Ni les gnostiques, ni Irénée n'ont vu une contradiction dans cette expression « éternellement hyliques » *(aeterno-choïca)*. Au contraire, elle exprime à merveille l'impossibilité absolue, pour les réalités hyliques et corruptibles, de devenir spirituelles et immortelles.

En français le mot « irréversible » semble être celui qui traduirait le mieux sa portée. Il reste que cette portée est variable suivant l'« objet » qu'il qualifie. Si cet objet est le monde de Dieu, qui en soi est sans fin, aïônios signifiera « éternel » sans fin. Si l'objet, au contraire est une réalité qui en soi est limitée dans le temps, il signifiera que cet objet ou son action – comme celle du feu, par exemple – durera jusqu'au bout de leur temps, sans que rien ne puisse les en empêcher. Les damnés ne pourront rien contre l'action dissolvante du feu qui se poursuivra implacable, jusqu'à leur dissolution totale et définitive (éternelle).

En français, nous avons les mots « fin » ou « terme » qui jouissent aussi d'une dualité de sens parfois opposé. Ou bien ils soulignent un parachèvement dans l'existence et sont synonymes de perfection, ou, au contraire, ils marquent un point final dans l'existence.

En tout état de cause, ce double sens de l'adjectif *aïônios* est confirmé par les concordances hébraïque et grecque. A titre d'exemples – on pourrait les multiplier – à propos de la circoncision, il est dit : « mon alliance sera marquée dans votre chair comme une alliance éternelle » (*eis diathèkèn aïônion*, Gen., 17/13). De même à propos de

la Pâque (*nomimom aïônion*, Ex., 12/4), et à propos du sabbat : « les enfants d'Israël garderont le sabbat, c'est une alliance éternelle » (*diathèkè aïônios*, Ex., 31/16).

Certes, une étude plus poussée du vocabulaire vétéro-testamentaire sur le jugement serait sans doute nécessaire. Un tel travail déborde les limites de notre recherche. Nous proposons du moins, en note, à partir de quelques passages du prophète Isaïe, une courte ébauche de recherche qui permettra au lecteur de se rendre compte que les conclusions tirées du recours aux deux concordances hébraïque et grecque se trouvent confirmées. Dans ces passages, en effet, nous retrouvons exactement les termes, locutions et expressions qui, par la suite, ont été pris et repris dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Connaissant le contexte historique à propos duquel ces prophéties ont été écrites, il sera possible de délimiter la portée donnée alors au vocabulaire par les prophètes [28].

28. Pour les citations, nous avons suivi la traduction de la Bible de Jérusalem :
1) *Le feu inextinguible (Is., 1/31) :*

> L'homme important sera l'amadou
> et *son œuvre l'étincelle.*
> Ils brûleront ensemble
> *et personne n'éteindra.* »

C'est par l'œuvre de ses mains que l'homme sera châtié. Ce n'est pas Dieu qui fait souffrir, c'est l'homme lui-même qui se punit, ou plutôt il est puni par l'œuvre à laquelle il a donné une valeur d'absolu et qui, un jour, se retourne contre lui. Finalement, ce sera la terre elle-même qui fera disparaître dans sa propre dissolution ceux qui l'auront adorée. A noter qu'il est dit aussi que l'homme doit brûler dans un feu que personne n'éteindra, autrement dit dans un feu (ou une action dissolvante) appelée aussi « inextinguible » (cf. Jér., 17/27; 21/12).
2) *Le feu éternel (Is., 33/10-14) :*

> « Maintenant, Je me lève, dit Yahvé,
> Maintenant Je me dresse de toute ma hauteur.
> Vous avez conçu du foin, vous enfanterez de la paille,
> mon souffle [heb. : votre souffle], comme un feu, vous dévorera.
> Les peuples seront réduits en chaux,
> épines coupées, brûlées au feu.
> Écoutez! [...] A Sion les pécheurs sont dans l'angoisse,
> un tremblement saisit les impies.
> Qui de nous tiendra devant ce feu dévorant,
> *qui tiendra devant ces flammes éternelles ?* »

En les appelant « éternelles », le prophète n'entendait certes pas déclarer que les flammes conserveraient et maintiendraient en vie les peuples incrédules au-delà de leur temps, mais que ceux-ci seraient radicalement et totalement détruits par un agent comparable au feu qui dévore et fait disparaître le foin, la paille et les épines sèches. Autrement dit, les flammes sont dites éternelles dans la mesure où elles auront fait disparaître leurs victimes d'une façon définitive et irréversible (cf. Jér., 17/4).

Il reste que ces passages, dont la portée, à l'époque, restait restreinte à un peuple donné et pour une période donnée, gardent une valeur prophétique certaine, relative à la fin des temps, et dès lors de dimension universelle.

Nous avons, dans le Nouveau Testament pour la compréhension de l'expression « feu éternel » un texte particulièrement éclairant. Il s'agit de la description que nous donne l'Épître inspirée, dite de Jude, à propos d'un fait très précis et contrôlable : « Ainsi Sodome et Gomorrhe [...] sont-elles proposées en exemple, subissant la peine du feu éternel *(deigma puros aïôniou hupechousai)* » (Jude 7).
Pierre dit aussi : « A titre d'exemple pour les impies à venir *(hupodeigma mellontôn asebein tetheikôs)*, Il a mis en cendre et condamné à la destruction les villes de Sodome et de Gomorrhe » (2e Ep. de Pi. 2/6).

3) *La fumée qui monte éternellement (Is., 34/6-11) :*

« Voici qu'elle [mon épée] s'abat sur Édom
sur le peuple que j'ai voué au châtiment [...]
Ses torrents se changent en poix,
sa poussière est de soufre
son pays devient un brasier de poix [...]
Ni jour ni nuit, il ne s'éteint,
sa fumée monte éternellement.
Il restera désertique d'âge en âge,
plus personne n'y passera. [...]
Yahvé étendra sur lui le cordeau du chaos (heb. : « *tohu* »)
et le niveau du vide (heb. : « *bohu* »). »

Là encore, le contexte historique nous apprend que le châtiment, dont il est ici question, n'a pas maintenu dans une vie de souffrances ceux qui en furent l'objet. Au contraire l'expression « nuit et jour, il ne s'éteint, sa fumée monte éternellement » indique que le feu loin de protéger les impies, les a fait disparaître radicalement et pour toujours.
Autre détail intéressant. Nous retrouvons ici les termes « chaos et vide », le « *tohu bohu* » que la Genèse emploie pour désigner le vide total de la terre à ses débuts. Cette image jointe à celle si souvent reprise des ténèbres, est un indice que, pour l'auteur sacré, le châtiment divin consistera essentiellement dans une dissolution des êtres et dans leur retour aux éléments d'origine.
4) *Joie éternelle (Is., 35/10) :*

« Les libérés de Yahvé reviendront.
Ils arriveront à Sion, hurlant de joie,
un bonheur *éternel* transfigurera leur visage;
allégresse et joie les accompagneront;
douleur et plainte auront pris fin. »

A l'opposé, l'adjectif éternel est employé ici pour désigner la joie des exilés lors de leur retour. Là encore, il n'entend pas signifier que la joie devait conserver en vie les bénéficiaires, mais que cette joie devait durer leur vie durant, puisque les douleurs et les plaintes de l'exil auront pris fin.

Irénée traduit dans le même sens :

> Au temps de Lot, le Verbe a fait pleuvoir du ciel sur Sodome et Gomorrhe le feu et le soufre « en témoignage du juste châtiment » (*deigma tès dikaias kriseôs;* cf. 2e Thes., 1/5), afin que tous sachent que « tout arbre qui ne porte pas de fruits est coupé et jeté au feu » (Mt., 3/10; 7/19; Lc., 3/9). (IV, 36/4)

Le châtiment est destruction au sens total du terme; c'est en ce sens qu'il est éternel. Ce que confirme le Christ Lui-même, dont la déclaration est spontanément retranscrite par l'Évêque de Lyon :

> Quant à toi, Capharnaüm, disait-Il, t'élèveras-tu jusqu'au ciel ? C'est jusqu'aux enfers que tu descendras : car, si les prodiges qui ont été faits chez toi l'avaient été dans Sodome, elle serait demeurée jusqu'aujourd'hui. Oui, Je vous le dis, il y aura, au jour du jugement, moins de rigueur pour Sodome que pour vous (Mt 11/23-24). (IV, 36/3)

D'ailleurs, notons-le, l'auteur de la Lettre de Jude parle du châtiment au participe présent, comme s'il était toujours en action : « subissant la peine du feu éternel » *(hupechousai : sustinentes, perferentes,* traduit M. ZERWICK, *Analysis philologica N. T. graeci)*. Ce présent indique que le châtiment persiste toujours, ou mieux qu'il est entré dans le définitif. En réalité, en effet, les villes sont toujours détruites et le resteront. N'oublions pas que la pensée hébraïque est objective et reste au plan de l'objet en question et non pas au niveau des personnes et de leur situation temporelle par rapport à cet objet.

On pourra objecter qu'il est impensable d'exercer une action dissolvante sur une réalité qui n'existe plus. En fait, nous nous trouvons là devant une figure de style couramment employée. Commentant 1re Cor., 15/53 – 55, Irénée, lui aussi, énonce que nos corps, jusqu'à la résurrection, alors qu'ils n'existent plus, sont toujours en butte à la mort et écrasés sous sa domination :

> Ces paroles seront dites à juste titre lorsque cette chair mortelle et corruptible, en butte à la mort, écrasée sous la domination de la mort, montera vers la vie et revêtira l'incorruptibilité et l'immortalité. (V, 13/3)

Il va sans dire que notre recherche sur la signification de l'expression « feu éternel » vaut pour l'adjectif « inextinguible », et pour les locutions « le ver qui ne meurt pas » et « le feu qui ne s'éteint pas » :

> S'il n'y avait pas de mal et à l'opposé, s'il n'y avait pas de bien, mais s'il dépendait de la seule opinion humaine que certaines choses soient justes et que d'autres soient injustes, /le Christ/ n'aurait certes pas dit avec insistance : « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (Mt., 13/43). Quant aux injustes et à tous ceux qui ne pratiquent pas les œuvres de justice, « Il les jettera dans le feu éternel là où leur ver ne périra pas et où le feu sera inextinguible ».
> (II, 32/1)

Il s'agit, non d'éternité dans la destruction, mais de totalité : jusqu'à la destruction et la mort de la victime.

Tel était, en réalité, le sens donné en grec, aux adjectifs composés avec un « alpha » privatif. La Sagesse, par exemple, parle de « sources intarissables d'un fleuve que troublait un sang mêlé de boue » (*aenaou potamou*, 11/6), ou bien « d'air inévitable » (*mèdapothen pheukton aera*, 17/9); ou encore de « nuit impuissante et d'hadès impuissant » (*adunatos ontôs nukta; adunatou hadou*, 17/13). En réalité, les plaies d'Égypte ont eu une fin. Par contre, l'action douloureuse et destructrice exprimée par ces adjectifs était inexorable. Les Égyptiens victimes de cette action, ne pouvaient rien contre elle. Ils étaient dans l'impossibilité absolue soit de tarir la source, soit de se protéger contre l'air ou contre l'emprise de la mort *(hadès)*. De même le feu de l'enfer sera inextinguible et les vers ne mourront pas en ce sens que leurs victimes ne pourront rien contre leur action dissolvante qui se poursuivra jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à leur disparition totale et irréversible, conformément au jugement de Dieu.

En réalité, il semble bien que pour Irénée, le feu de l'enfer sera celui de l'embrasement général de la terre. Comment en serait-il autrement, puisque ce feu, au dire de l'Évêque, fait aussi partie de la création :

> Et le feu éternel « que le Père a préparé pour les démons et pour ses anges » (Mt., 25/41), duquel des éons qui sont là-haut est-il l'image ? Qu'ils l'expliquent donc! CAR CE FEU FAIT AUSSI PARTIE DE LA CRÉATION *(et ipse enim in conditione numeratur)*.
> (II, 7/3; traduction Sagnard)

Il précise qu'il sera « déluge de feu », comparable au

> déluge qui survint sur la terre et anéantit les êtres vivants de la terre *(exaleiphôn to anastèma tès gès)*. (V, 29/2)

S'adressant aux hérétiques qui niaient la fin du monde, il les renvoie à l'Écriture pour leur prouver que cette fin du monde arrivera, et fera disparaître les impies. Seuls Dieu et les justes devenus ses enfants demeureront :

> Ils ignorent aussi le passage du ciel et de la terre; Paul ne l'ignorait pas, lui qui disait : « Car elle passe la figure de ce monde » (1re Cor., 7/31). Ensuite leur question a été résolue par David : lorsque cette figure passera, ce n'est pas seulement Dieu qu'il dit devoir demeurer, mais encore ses serviteurs. Dans le Psaume 101, il s'exprime ainsi : « Au commencement tu as fondé la terre, Seigneur, et les cieux sont l'œuvre de tes mains. Eux, ils périront, mais Toi, tu demeureras [...]. Les fils de tes serviteurs auront une demeure et leur postérité sera stable éternellement » (Ps. 101/26-29). Il montre clairement par là quelles sont les réalités qui passent *(praetereunt)* et quel est Celui qui demeure à jamais, à savoir Dieu avec ses serviteurs. Isaïe dit de même : « levez les yeux vers le ciel et regardez en bas vers la terre : car le ciel a été fixé comme une fumée, et la terre s'usera comme un vêtement et leurs habitants mourront comme eux *(qui autem inhabitant in eis quemadmodum haec morientur)* ; mais mon salut demeurera éternellement et ma justice ne s'éteindra pas » (Is., 51/6). (IV, 3/1)

> Et pourquoi parlons-nous de Jérusalem, alors que c'est aussi la figure du monde entier qui doit passer *(oporteat praeterire)*, le temps de son passage une fois venu *(adveniente praeteritionis ipsius)*, pour que le froment soit rassemblé dans le grenier et la paille abandonnée et jetée au feu ? (IV, 4/3 ; cf. aussi *Epid.*, 69, cité p. 419)

C'était retransmettre l'enseignement de la seconde Lettre /dite/ de Pierre : « Mais les cieux et la terre d'à présent, la même Parole les a mis de côté et en réserve pour le feu, en vue du jugement et de la ruine des hommes impies *(kai apôleias tôn asebôn anthrôpôn)*. » (2e Pi., 3/7.)

Terminons cette recherche sur le feu du châtiment en soulignant deux précisions qu'Irénée ne manque pas de donner :

– D'une part, il écarte deux interprétations au sujet de ce feu : il ne sera pas Dieu, car Dieu n'est pas « vent dévastateur », ni « feu destructeur » (IV, 26/2); mais il ne sera pas non plus un feu extra-terrestre, aux capacités spéciales pour conserver ses victimes, et non les consumer :

> Moïse disait au peuple transgresseur que Dieu était feu, [non pas que Dieu soit feu mais] pour les menacer du jour du feu qui allait fondre sur eux DE LA PART DE DIEU. (IV, 20/8)

> Le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du feu et du soufre « provenant du Seigneur du ciel » (Gen., 9/24), CE QUI SIGNIFIE que le Fils [le Seigneur qui fit pleuvoir], le même qui a conversé avec Abraham, a reçu du Père [le Seigneur du ciel] LE POUVOIR DE CONDAMNER les habitants de Sodome à cause de leurs iniquités.
>
> (III, 6/1; cf. *Epid.*, 44)

– D'autre part, cependant, il affirme clairement que Dieu est le Maître absolu, même sur le châtiment, comme il est affirmé en Isaïe : « Mais c'est Moi qui ai créé le destructeur pour les anéantir » (Is., 54/16). C'est Lui qui a déterminé dans le passé, et fixera dans l'avenir le moment précis où les forces de la nature se retourneront, pour les anéantir, contre ceux qui auront voulu ignorer ou fausser Sa Création.

D) Le châtiment du « feu éternel » est la disparition du mal

Il est assez étonnant de constater que nulle part, chez Irénée, n'apparaît la préoccupation de définir les modalités d'action de ce feu dont il affirme qu'il est à identifier à l'embrasement général de la fin du monde. Cela peut surprendre d'autant plus, si l'on sait que les gnostiques – tout au moins les Valentiniens – enseignaient, comme lui, l'existence d'un feu final qui détruirait tout ce qui est matériel et hylique. Ce feu consumerait intégralement (*igne consumetur in totum*, II, 29/1 et 29/3, 3 fois), jusqu'à l'anéantissement total (*eis to mèketi einai*, I, 7/1). Or, en regard de cet enseignement qui aurait été faux dans l'hypothèse d'un feu permanent, le Défenseur du « Dépôt », après avoir maintes fois mentionné les témoignages de l'Ancien Testament sur le feu éternel, repris par le Nouveau, ne juge jamais nécessaire de préciser que ce feu, au lieu de consumer, entretiendra et nourrira les damnés. Sur ce point, Irénée ne reproche rien aux gnostiques. Pour lui comme pour eux, il était évident que l'action du feu est de faire disparaître et non de maintenir dans l'existence. Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, chaque fois qu'il est fait mention du feu, soit à propos d'un châtiment, soit à propos des paraboles sur le bon grain et la paille, sur l'ivraie ou sur le figuier (cf. IV, 4/3 – 33/11; V, 10/1 – 10/2 – 28/4 – 29/1), il n'est jamais question d'un feu qui entretiendrait, mais d'un feu destiné à faire disparaître ce qui est devenu nocif ou simplement inutile [29].

29. On pourra objecter le feu qui embrasait le buisson sans le consumer (Ex. 3/2-3) et aussi les langues de feu de la Pentecôte symbole de l'Esprit Saint (Act. 2/3);

Le Christ avait dit : « Si quelqu'un ne demeure pas en Moi, on le jette dehors comme le sarment et il se dessèche, puis on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent » (Jn., 15/6). L'Évêque de Lyon parle exactement dans le même sens et avec le même souci de réalisme dans le chap. III, 17/2 – 3 où il développe l'action du Saint-Esprit :

> Comme la terre aride, si elle ne reçoit l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui étions d'abord du bois sec [destiné au feu, dit Jean], nous n'aurions jamais porté de fruits de Vie, sans la pluie librement donnée d'en haut [l'Esprit Saint]. (III, 17/2)
>
> C'est pourquoi cette rosée de Dieu /l'Esprit Saint/ nous est bien nécessaire pour que nous ne soyons pas consumés et rendus stériles *(ut non combaremur neque infructuosi efficiamur)* et pour que, là où nous avons un « accusateur », nous ayons aussi un « Défenseur ». (III, 17/3)

Or, ce qui est vrai pour ceux qui sont devenus inutiles, l'est plus encore pour ceux qui font le mal. Irénée tient à souligner que le mal doit disparaître devant le Bien; il ne peut s'éterniser à côté de lui :

> La face du Seigneur est contre ceux qui font le mal, POUR FAIRE DISPARAÎTRE DE LA TERRE LEUR SOUVENIR. (Ps., 33/17, cité IV, 28/1)

Cette disparition des fauteurs du mal, et avec eux, du mal lui-même, l'Évêque la voit annoncée dans le châtiment du déluge :

> Comme il arriva aux jours de Noé [...]
> où le déluge vint et LES FIT PÉRIR TOUS
> et comme il arriva aux jours de Lot [...]
> une pluie de feu tomba du ciel et LES FIT PÉRIR TOUS,
> AINSI EN SERA-T-IL à la venue du Fils de l'homme.
>
> Au temps de Noé, à cause de la désobéissance des hommes,
> Il fit venir le déluge;
> au temps de Lot, à cause de la multitude des péchés des Sodomites,
> Il a fait pleuvoir un feu du ciel;
> À LA FIN, à cause d'une désobéissance identique et de péchés semblables, Il fera venir le jugement. (IV, 36/3)

toutefois, dans ces deux cas, il s'agit non de châtiment, mais d'un symbole témoignant de l'intervention du Dieu qui donne vie par son Verbe (cas de Moïse), dans son Esprit (Pentecôte). Pareillement l'eau du déluge a été l'instrument du châtiment pour la destruction des impies, alors que la rosée et les sources d'eau qui donnent vie sont le symbole de l'Esprit Saint.

> Au temps de Noé, Il a fait venir le déluge avec justice,
> AFIN D'ÉTEINDRE LA RACE EXÉCRABLE des hommes d'alors incapables de porter encore du fruit [...]
> Au temps de Lot, Il a fait pleuvoir du ciel sur Sodome et Gomorrhe le feu et le soufre « en témoignage du juste jugement de Dieu » afin que tous sachent que « tout arbre qui ne porte pas de fruit, est COUPÉ ET JETÉ AU FEU ».
> ENFIN, LORS DU JUGEMENT UNIVERSEL, Il usera de moins de rigueur à l'égard de Sodome qu'à l'endroit de ceux qui ont vu les prodiges qu'Il faisait et n'ont pas cru en Lui. (IV, 36/4)

Dans cette seconde partie du Livre IV, d'où sont tirées les deux citations précédentes, Irénée démontre l'unité des deux Testaments. La source de cette unité, dit-il, c'est le Verbe qui déjà parlait dans l'Ancienne Alliance et dirigeait le Peuple élu, et qui maintenant parle dans la Nouvelle Alliance et dirige son Église. Ce qu'il a réalisé dans l'Économie de la préparation, annonce et signifie par avance ce qu'il réalise dans l'Économie de l'achèvement :

> Il n'y a, en effet, qu'un seul et même Dieu, et son Verbe est de tous temps présent à l'humanité, quoique, par des économies diverses et des opérations multiformes, sauvant depuis le commencement ceux qui doivent être sauvés, c'est-à-dire ceux qui aiment Dieu et qui, selon leur époque, suivent son Verbe, et condamnant ceux qui doivent être condamnés, c'est-à-dire ceux qui oublient Dieu et qui blasphèment et offensent son Verbe. (IV, 28/2)

Si, dans l'Ancien Testament le Verbe a fait disparaître le mal par la mort de ceux qui le perpétraient, il affirmait, par là, ce qu'Il apportait aux hommes dans la Nouvelle Alliance : la victoire sur le mal :

> La mort du Seigneur est en effet la condamnation de ceux qui l'ont crucifié et n'ont pas cru en sa venue, mais elle est aussi le salut de ceux qui croient en Lui. Car l'Apôtre dit dans la deuxième épître aux Corinthiens : « nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui se perdent : aux uns une odeur de MORT POUR LA MORT, aux autres une odeur de vie pour la vie » (2e Cor., 2/15-16).

prenant ensuite comme exemple le sort subi par le peuple élu dans le désert, l'auteur continue :

> Quels sont ceux qui, déjà autrefois, SE LIVRÈRENT EUX-MÊMES À LA MORT ? Ceux qui ne croyaient pas et n'étaient pas soumis à Dieu.

> En revanche, quels sont ceux qui furent sauvés et reçurent l'héritage ? Et quels sont ceux qui maintenant SONT SAUVÉS ET REÇOIVENT LA VIE ? Ne sont-ce pas ceux qui croient en ses promesses et qui sont de petits enfants par la malice ? (IV, 28/3)

Le Christ répondra « aux disciples qui s'approchaient, lui demandant : « dis-nous en clair la parabole de l'ivraie dans le champ » :

> Comme on ramasse l'ivraie et qu'ON LA BRÛLE AU FEU, AINSI EN SERA-T-IL à la consommation du siècle. (Mt., 13/40-43, cité IV, 40/2) [30]

Maintenir le mal de la mort éternellement face au bien de la vie, c'est, pour Irénée, proférer le blasphème, celui qu'il reprochait avec véhémence aux gnostiques, de faire de Dieu l'auteur du mal en le maintenant durable :

> C'est bien Lui que vous révélez comme étant l'Auteur du mal *(malorum factorem Eum ostenditis).* (II, 17/10)

Si Dieu permet momentanément le mal, au long de cette économie pédagogique qu'est l'Histoire humaine, c'est en vue du Bien, pour que l'homme puisse réellement croître et mûrir dans le choix de la liberté qui construit sa vraie promotion :

> C'est Dieu qui a fait les réalités temporelles pour l'homme, afin que CROISSANT PARMI ELLES, IL PRODUISE POUR FRUIT L'IMMORTALITÉ, et /c'est Lui/ qui fait venir les éternelles à cause de son amour pour l'homme. (IV, 5/1)

Irénée développe mieux encore sa pensée en V, 29/1 :

> Tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir la liberté qu'il a de choisir sa destinée en vue de l'immortalité, et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu.
>
> Voilà pourquoi la création est dépensée au bénéfice de l'homme : car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour l'homme.

30. Certes, il y a les formules telles que « Ils furent précipités vivants dans l'hadès » (Nbr., 16/33, cité IV, 26/2; 1re *Clém.*, 4/12 et 51/4). Cette expression toutefois a une valeur identique à celle employée à propos du martyre de Polycarpe : « qu'il soit brûlé vif [vivant] » (*Mart. Polyc.*, 5/2 et 12/3), c'est-à-dire qu'il soit brûlé étant encore vivant et non pas qu'on le tue pour ensuite ne brûler qu'un cadavre. La formule entend souligner que le châtiment ne sera pas destruction instantanée de la part de Dieu, mais une auto-dissolution douloureuse parce que progressive et consciente.

> Les païens eux-mêmes, qui n'ont pas levé les yeux vers le ciel [...] ont été justement considérés par l'Écriture comme une goutte d'eau suspendue à une cruche, comme un grain de poussière dans une balance, COMME UN PUR NÉANT *(sicut nihil deputavit) :* ils sont utiles aux justes, autant que la tige est utile pour la croissance du blé et la paille pour la combustion du travail de l'or.
> Et c'est pourquoi, à la fin, lorsque l'Église sera enlevée d'un seul coup d'ici-bas *(en tô telei athroôs enteuthen tès ekklèsias analambanomenès)* [...], ce sera le dernier combat où les vainqueurs seront couronnés de l'incorruptibilité. (V, 29/1)

Le royaume de Dieu ne peut pas coexister avec un royaume du mal :

> Lui qui est bon, juste et sans tache, ne souffrira rien de mauvais ni d'injuste ni d'abominable dans sa chambre nuptiale. (IV, 36/6)

La victoire divine ne peut être que totale : le mal ayant disparu, Dieu sera éternellement Vie et Amour pour tous ceux qui auront répondu « Oui » à l'offre de la promotion à l'incorruptibilité.

E) Les points d'insistance de la catéchèse de l'enfer

Nous venons d'explorer l'enseignement de l'Évêque de Lyon sur l'enfer. Sans doute aurions-nous pu en rester là. Cependant, il nous semble intéressant de relever, en terminant, les points d'insistance de sa catéchèse sur un thème aussi important.

Le plus nettement affirmé, par un nombre imposant de textes, c'est que l'enfer est refus de la Vie. La folie du damné est de choisir la mort, alors que la vie lui est offerte. Le sentiment de cette aberration commande certainement l'ensemble de sa présentation du dogme de l'enfer. Il y a, chez le grand Évêque, une telle conscience de la grandeur du don de Dieu dans la grâce qu'il fait à l'homme de l'appeler à communier à sa propre vie, qu'elle imprègne, en quelque sorte l'ensemble de son enseignement, et non seulement celui sur les « fins dernières ». Le vrai mal, le seul mal est le refus de la vie :

> Voilà pourquoi Moïse, voulant reprocher au peuple son ingratitude à l'égard de celui-ci [N. S. J.-C.], leur dit : Ainsi donc, peuple insensé et dépourvu de sagesse, voilà ce que vous rendez au Seigneur (Deut., 32/6). Il indique encore que Celui qui les a créés et faits au commencement, le Verbe, se montrera aussi dans les derniers temps, « suspendu au bois » (Deut., 21/23; Gal., 3/13), pour nous racheter et

> nous vivifier, et qu'ils ne croiront pas en Lui : « Ta vie, dit-il, sera suspendue sous tes yeux, et tu ne croiras pas en ta vie » (Deut., 28/66). (IV, 10/2)

> C'est pourquoi Moïse leur dit encore : « Choisis la vie afin de vivre, toi et ta postérité, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à Lui, car c'est là qu'est la vie et la longueur des jours » (Deut., 30/19-20). (IV, 16/4)

Impensable que des hommes en arrivent à préférer le Serpent à Dieu! la mort à la vie :

> Hérétiques et apostats vis-à-vis de la vérité [...], ils se montrent les défenseurs du serpent et de la mort *(advocatos se serpentis et mortis ostendunt)*. (III, 23/8)

Ils deviennent alors « leur propre meurtrier » !

> Le péché fera de l'homme son propre meurtrier. (IV, 18/3)

C'est donc un trait spécifique de la catéchèse irénéenne sur l'enfer, de ne pas mettre l'accent sur la souffrance. Elle va droit au cœur du mystère : au refus de la vie. Par là, elle ne donne aucune place à la peur. Elle constitue, au contraire, un ardent appel à vivre le don incomparable de Dieu qui convie l'homme à communier à son existence incorruptible :

> Moïse l'avait annoncé en disant au peuple : « ta vie sera suspendue sous tes yeux, et tu ne croiras pas en ta vie » (Deut., 28/66). Ainsi ceux qui ne l'ont pas reçu, n'ont pas reçu la vie. « Mais à tous ceux qui l'ont reçu, Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn., 1/12). (V, 18/3; cf. aussi *Epid.*, 79)

Ce trait spécifique de l'enseignement irénéen sur l'enfer, se trouve comme renforcé et orchestré par trois affirmations qui se trouvent fréquemment, sous différentes formulations, et qui sont autant de prises de conscience primordiales pour la vérité d'attitude de l'homme face à sa destinée.

Et d'abord : Justice sera!

Car, « heureux les affamés et les assoiffés de justice : ils seront rassasiés » (Mt., 5/6) a dit Jésus. Nier la justice, pour Irénée, c'est nier le jugement, et par là même enlever à Dieu l'attribution qui lui revient en propre. Il ne peut sauver s'il n'est pas juge! Aussi l'Évêque réplique-t-il aux gnostiques :

> Afin d'ôter au Père le pouvoir de réprimander et de juger – car ils estiment que cela est indigne de Dieu et ils croient avoir trouvé un dieu « bon et sans colère » –, ils distinguent un dieu qui « juge » et un autre qui « sauve » sans se rendre compte qu'ils enlèvent tout sens et toute justice à l'un comme à l'autre. (III, 25/2)

C'est pourquoi Irénée ajoute : Pas de justice..., pas de vérité.

La justice, en effet, pour Dieu, « prolonge sa vérité [31] », elle est manifestation de sa fidélité. La haute conscience de ce double lien est encore spécifiquement irénéen, et constitue l'un des schémas fondamentaux de la catéchèse du « Défenseur du Dépôt » :

> Il fallait que la VÉRITÉ fût attestée par tous, pour le salut des croyants et la condamnation des incrédules, afin que tous fussent jugés avec justice et afin que la foi au Père et au Fils fût attestée par tous. (IV, 6/7)

> S'il n'y avait pas de bien /en soi/, ni inversement de mal /en soi/, s'il ne dépendait que de la seule opinion humaine que certaines choses soient dites mauvaises et que d'autres soient dites bonnes, le Christ ne nous aurait pas avertis par les vérités suivantes : les justes resplendiront comme le soleil (Mt., 13/43) [...] quant aux injustes, ceux qui ne font pas les œuvres de la justice, Il les enverra au feu éternel. (II, 32/1; cf. aussi III, 25/2)

> Le BIEN consiste à obéir à Dieu [...] c'est la VIE de l'homme; de même désobéir à Dieu, c'est le MAL, c'est la MORT de l'homme. [...] Ce qui ôte la vie, c'est-à-dire désobéir, l'homme saura par expérience que c'est le mal [...] au contraire, ce qui lui conserve la vie *(quod autem conservationem vitae)*, c'est-à-dire obéir à Dieu, il saura que c'est bien. (IV, 39/1)

Mais la justice culmine dans la charité.

Pour l'Évêque de Lyon, c'est la conviction dernière qui soutient et pénètre la doctrine qu'il oppose à l'erreur de la gnose. A l'apostrophe véhémente que nous relisions ci-dessus en III, 25/2, il ajoutait aussitôt :

> On ne pourra dire qu'Il sauve tous les hommes, s'Il le fait sans discernement. (III, 25/2)

31. « Le *tsedeq* biblique ne consiste pas dans le fait que Dieu doive quelque chose à l'homme, mais dans ce qu'il se doit à Lui-même. La justice prolonge ainsi sa vérité. Elle consiste, pour Dieu, à tenir ses engagements, et à manifester ainsi sa fidélité. » (J. DANIÉLOU, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 115.)

Car, si Dieu seul peut juger, c'est qu'Il est seul à pleinement aimer et à pouvoir sauver. Or, l'amour n'est pas abandon de la justice, « approbation de tous les péchés » (V, 26/2); il réclame, au contraire, que soit respectée jusqu'au bout la liberté de l'homme, « pouvoir – par Dieu offert – de choisir sa destinée » (IV, 37/5).

La catéchèse irénéenne est assurément un monument de solidité doctrinale; mais cette solidité elle-même – on s'en rend compte particulièrement ici – reste palpitante de vie, suscitant l'exigence de la réponse et de l'attitude de vérité, totalement étrangère au juridisme, pénétrée qu'elle est par la dynamique et exaltante vision d'amour et de liberté du Mystère du Salut. Une telle catéchèse laisse deviner la vitalité des premières communautés chrétiennes, que soulevait « le plus haut service de la liberté »!

IV. La vie éternelle : communion à Dieu

A ce sommet de la promotion de l'homme où nous sommes parvenus en suivant pas à pas Irénée, l'enseignement de l'éminent Évêque demeure toujours réponse aux erreurs gnostiques qui altèrent la vérité de la Révélation et de la foi vécue par la jeune Église. Tout au long de notre recherche, à chacune des étapes de cette promotion humaine qu'il éclaire, nous avons pu constater que le souci foncier de l'ardent « Défenseur du Dépôt » restait le même : garder la fidélité au donné révélé, et à l'anthropologie qu'il y découvre. C'est pourquoi on peut réellement avancer que le combat de vérité, que poursuit l'Évêque de Lyon à travers l'ensemble de ses écrits, porte sur la défense de la VIE en l'homme. Face aux deux grands courants gnostiques : celui des « émanatistes », pour lesquels la vie serait « semence » ou « parcelle » divine, résultat d'une émanation créatrice perpétuelle; et celui des pensées « platonisantes » qui maintiennent en l'homme l'existence d'un principe vital distinct et séparé de celui de Dieu, mais apparenté au sien et incorruptible comme lui, Irénée affirme et développe toutes les conséquences du dogme de l'universelle création *ex nihilo*, « fondement de l'édifice /de la foi/ et ce qui donne fermeté à notre conduite » (*Epid.*, 6). En dépendance de ce dogme, il présente une riche doctrine de l'incorruptibilité en fonction des trois Personnes de la Trinité Sainte. Une fois de plus, nous n'avons guère qu'à le suivre : il nous fournit lui-même le plan de l'exposé.

A) C'est du Père que l'homme reçoit librement l'incorruptibilité

Quand Irénée définit Dieu, il unit en Lui la Réalité-Vie et la Réalité-Incorruptibilité. Ainsi, il affirme par deux fois en II, 13/9 :

> Dieu est Vie, Incorruptibilité et Vérité. (II, 13/9)

Si Dieu est seul à être, en soi, Vie et Incorruptibilité, Il est aussi, ajoute l'Évêque, seul principe de vie et d'incorruptibilité pour toutes les créatures :

> Dieu est Celui qui procure l'incorruptibilité *(Deus autem incorruptibilitatis effector)*. (V, 13/3)
>
> Il est Celui qui donne l'incorruptibilité *(qui habet donationem incorruptibilitatis)*. (V, 1/1; cf. aussi IV, 20/5)
>
> Lumière d'incorruptibilité qu'Il donne avec bonté à ceux qui la recherchent et courent vers elle. (IV, 39/4)
>
> L'amitié de Dieu est source d'incorruptibilité pour ceux qui marchent vers elle. (IV, 13/4)

Sur ce point, la majorité des pensées d'inspiration chrétienne se retrouvaient unanimes. Ne faisaient exception que les gnoses partisanes d'un dualisme absolu, celles qui proposaient deux dieux, dont l'un, le démiurge, serait la source d'une vie soumise au déterminisme, et dont le deuxième, le dieu bon, serait à l'origine d'une vie supérieure à la première et différente d'elle. Mais, là où l'enseignement de l'Église se différencie de celui de la Gnose dans son ensemble, c'est sur la notion de vie en l'homme.

A ce niveau, la foi chrétienne affirme, avec Irénée, que l'incorruptibilité ne peut être ni inhérente, ni innée aux natures créées. L'homme, dans son intégralité, par son âme comme par son corps, est corruptible de nature :

> Tout ce qui a commencé est susceptible de se dissoudre. (III, 8/3)
> Tout ce qui commence dans le temps, finit aussi nécessairement dans le temps. (IV, 4/1)

Il n'y a pas non plus, ajoute l'Évêque, de préexistence des âmes en Dieu pour expliquer, à la manière des philosophies anciennes, l'incorruptibilité naturelle de l'âme. Selon l'Écriture, et conformément au dogme de l'universelle création *ex nihilo*, toutes les natures, sans exception, sont venues à l'existence, alors qu'elles n'étaient pas :

> Notre certitude, nous la trouvons dans la règle de vérité *(cum teneamus autem nos Regulam veritatis)*, à savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Tout-Puissant, qui a tout créé par son Verbe *(omnia condidit per Verbum)* et tout harmonisé. Alors qu'il n'y avait rien, Il a créé tous les êtres pour qu'ils subsistent *(fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia)*, selon les affirmations de l'Écriture [...] « Tout a été fait par Lui et rien n'a été fait sans Lui » (Jn., 1/3). Et du mot « tout » rien ne doit être soustrait *(ex omnibus nihil subtractum est)*.
> Par Lui, le Père a vraiment tout fait : les visibles comme les invisibles, les sensibles comme les intelligibles, les temporelles [qui le sont en vertu d'une économie donnée], comme ceux qui sont appelés à durer toujours, enfin tout. (I, 22/1)

L'incorruptibilité ne peut être qu'offerte par Dieu, non comme un attribut inhérent à l'âme humaine, mais au terme de la relation de choix libre que fait l'homme, créé pour la vie et avide de vivre, de participer à la vie divine en y communiant. L'explicitation de la pensée irénéenne sur l' « exister créé » que nous avons faite au chapitre deuxième [32], nous a montré que l'Évêque de Lyon employait ce vocabulaire « relationnel » précis de « participation » et de « communion ». Ce sont là les deux termes qui reviennent dans ses formulations, et qui expriment surtout le lien final de l'homme à Dieu dans le don de l'incorruptibilité participée.

> L'âme [...] n'est devenue vivante qu'en vertu d'une participation à la vie *(secundum participationem vitae vivens facta est anima)*.
> (II, 34/4)

> Appelant de nouveau l'homme à la communion avec Dieu, afin que, par le moyen de cette communion avec Dieu, nous recevions la participation à l'incorruptibilité. (*Epid.*, 40)

> Il nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec Lui-même [le Christ]. (V, 1/1)

L'incorruptibilité est donc, pour l'homme, « communion » à Dieu; c'est là son bien ultime :

> Bonum [...] communicatio Dei. (IV, 37/6)

> A tous ceux qui gardent son amour, Il accorde sa communion. Or la communion à Dieu, c'est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de Lui. (V, 27/2)

32. Cf. *supra* p. 87 sq.

Mais, pour communier à l'incorruptibilité divine, précise Irénée, l'homme a besoin que Dieu se découvre à Lui. Il l'a fait par une Révélation progressive, pédagogique, peut-on dire, d'abord à travers la création; ensuite par la présence du Verbe, invisible, mais réelle, accordée aux origines et tout au long de l'ère des promesses; enfin dans la Personne du Fils fait chair :

> En effet, déjà par la Création, le Verbe révèle le Dieu créateur [...]; de même aussi, par la Loi et les prophètes. Le Verbe s'est annoncé Lui-même et a annoncé le Père [...]. Enfin, par le Verbe en personne devenu visible et palpable, le Père s'est montré et, si tous n'ont pas cru pareillement en Lui, tous n'en ont pas moins vu le Père dans le Fils : car la RÉALITÉ INVISIBLE que l'on voyait dans le Fils était le Père et la RÉALITÉ VISIBLE en laquelle on voyait le Père était le Fils. (IV, 6/6)

L'homme ne peut se passer de cette Révélation de Dieu. Le salut par la connaissance préconisé par la Gnose n'est pas le vrai salut. Il n'atteint qu'une libération humaine, celle du « moi essentiel », par une connaissance qui demeure bornée, parce que forgée par l'homme lui-même. La vraie connaissance, affirme avec force l'Évêque, est donnée dans la Révélation, celle des deux Testaments, laquelle culmine en Jésus-Christ. C'est uniquement par cette Révélation que l'homme peut être « rénové »; elle lui indique les étapes par lesquelles Dieu lui donne la grâce de l'atteindre :

> Vous avez revêtu le nouvel homme, celui qui a été RÉNOVÉ dans la connaissance, selon l'image de Celui qui l'a créé. Par l'expression « Celui qui est rénové par la Connaissance » (Col., 3/10), Paul indique que cet homme-là même qui se trouvait antérieurement dans l'ignorance, c'est-à-dire qui ignorait Dieu, se renouvelle par la connaissance de Celui-ci : car C'EST LA CONNAISSANCE DE DIEU QUI RENOUVELLE L'HOMME. Et en disant « selon l'image de Celui qui l'a créé », il signifie la récapitulation de cet homme qui, au commencement, avait été fait à l'image de Dieu. (V, 12/4; cf. V, 12/5)

> Par Lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu; mais Dieu, s'Il le veut, quand Il le veut et comme Il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'Il veut. Car Dieu peut tout; vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon l'adoption, Il sera vu encore dans le royaume des cieux, selon la paternité; l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père et le Père lui donnant

> l'incorruptibilité et la vie éternelle qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient. (IV, 20/5)

Par conséquent, la communion de l'homme à l'incorruptibilité divine sera fonction de la réponse qu'il donnera à la Révélation que Dieu lui a octroyée. En créant l'homme, en faisant un « autre » réellement distinct de Lui, Dieu l'avait gratifié d'une vie humaine correspondante aux capacités de sa nature. Cette première participation est en quelque sorte propriété de l'homme, Dieu ne revenant jamais sur ses dons, il en jouira jusqu'au bout. Toutefois, cette manière personnelle d'être vivant (*habilitas vitalis*, V, 7/1) est obligatoirement limitée. Dès lors, si l'homme décide de se refermer sur lui en refusant de se donner à Dieu, il se confinera nécessairement dans ses limites. Mais s'il renonce à se posséder lui-même, pour s'ouvrir à Dieu, alors il communiera aux ressources vitales divines qui sont infinies :

> CETTE SOUMISSION À DIEU EST L'INCORRUPTIBILITÉ *(subjectio autem Dei incorruptela)* et la permanence dans l'incorruptibilité est la gloire de l'Incréé. Tel est donc l'ordre *(per hanc igitur ordinationem)*, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé. (IV, 38/3)

Car l'incorruptibilité ne peut être que le fruit mûr de l'Alliance que le Père offre à ses enfants dans la Personne du Christ, et que ceux-ci accueillent dans la liberté, pour y entrer avec tout leur être :

> Dans les livres précédents, nous avons donné les motifs pour lesquels Dieu a permis qu'il en fût ainsi [...] au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir le pouvoir qu'il a de choisir librement sa destinée, en vue de l'immortalité et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu *(illud quod est sui arbitrii et suae potestatis* MATURANTIA AD IMMORTALITATEM *et aptabiliorem eum ad aeternam subjectionem Deo praeparantia)*. (V, 29/1)

> Ainsi Dieu a-t-Il fixé toutes choses à l'avance, en vue de l'achèvement de l'homme [...] pour qu'un jour, l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. (IV, 37/7)

Telle est la voie : celle de l' « alliance », de la « liberté », par où l'homme atteint à l'incorruptibilité comme à son bien suprême. Remarquons qu'il n'y a pas coupure pour Irénée, entre la vie temporelle et la vie éternelle. Pour lui, la vie, en l'homme, est toujours

« relation-participation » au même et unique Esprit, qu'il s'agisse de la vie temporelle ou de la vie éternelle. Seul change le mode de participation. La jeune pensée chrétienne ne connaissait qu'une vie et ignorait la rupture de continuité entre une vie naturelle engagée définitivement dans l'existence, parce que liée à la nature de l'âme, et une vie « surnaturelle » qui, venue de Dieu, serait en quelque sorte superposée à la première et dont jouiraient les seuls élus, les réprouvés continuant malgré tout à vivre éternellement en vertu de leur vie naturelle. La vie incorruptible sera notre vie actuelle conservée (*conservatorium vitae*, IV, 39/1, cit. p. 433), mais qui aura pris une qualité infiniment différente et une durée éternelle, du fait qu'elle sera « communion » à la vie divine elle-même. Il est impossible de citer ici toutes les références, tant elles sont nombreuses, où Irénée ne distingue pas entre vie éternelle et vie tout court. La vie future est dite éternelle parce qu'elle n'aura pas de fin et elle est dite aussi « vie en Dieu », parce que seuls demeureront en vie, ceux qui auront accepté d'être en communion avec Dieu :

> Si cette vie temporelle, bien moins vigoureuse que l'éternelle vie, est néanmoins assez puissante pour rendre vivants nos membres mortels, pourquoi la vie éternelle, qui est plus efficace, ne vivifierait-elle pas la chair déjà exercée et accoutumée à porter la vie ?
> Ainsi donc, que la chair soit capable de recevoir la vie, cela se prouve par cette vie même dont elle vit déjà présentement : elle vit aussi longtemps que Dieu veut qu'elle vive. Et que, d'autre part, Dieu soit capable de donner la vie à l'ouvrage par Lui modelé et si la chair est capable de recevoir cette vie, qu'est-ce qui empêche encore la chair d'avoir part à l'incorruptibilité, qui n'est pas autre chose qu'une vie longue sans fin octroyée par Dieu » *(incorruptelam quae est longa et sine fine a Deo attributa vita) ?* (V, 3/3; cf. V, 9/2*)

Dans la Loi, Moïse, en évoquant « la longueur des jours », ne pensait qu'à cette vie prolongée :

> Choisis la vie, afin de vivre, toi et ta postérité, en aimant Dieu, ton Seigneur, en écoutant sa voix et en t'attachant à Lui, car c'est cela qui est ta vie et la longueur des jours.
> (Deut., 30/19-20, cité IV, 16/4)

Or, a soin de souligner Irénée, avec le Christ, ces paroles (et la promesse de vie dont elles sont porteuses) ont reçu « amplification

* V, 9/2, cité p. 402, pour la définition de l'homme « vivant pour Dieu ».

et accroissement, mais non abolition, du fait de la venue charnelle /du Christ/ » (IV, 16/4). Autrement dit, la « longueur des jours » de l'Ancienne Alliance est devenue, dans la Nouvelle Alliance, la « longueur des jours, dans les siècles des siècles » *(in saeculum saeculi longitudinem dierum)* (II, 34/3, cité p. 416).

> Le Christ a reçu ET LA VIE POUR RESSUSCITER ET LA LONGÉVITÉ DES SIÈCLES AFIN D'ÊTRE INCORRUPTIBLE. (*Epid.*, 72)

> Ainsi les hommes, en recevant accroissement et en demeurant de façon prolongée *(augmentum accipientia et in multum temporis perseverantia)*, grâce à sa surabondante bonté, obtiendront la gloire de l'Incréé [...]. Car [...] en tant que les créatures dureront de longs siècles, elles acquerront la puissance de l'Incréé, Dieu leur accordant de demeurer à jamais *(Deo gratuito eis donante* SEMPITERNAM PERSEVERANTIAM). (IV, 38/3)

Cette insistance sur l'unité de la vie est un des traits les plus marquants de la première catéchèse chrétienne, en dépendance du dogme de l'universelle création *ex nihilo*. Toutes les formulations irénéennes écartent, par leur limpidité, le danger que la vie éternelle puisse apparaître comme « superposée » à la vie temporelle. Au contraire, tous les textes – et ils sont nombreux – soulignent que la vie éternelle sera le prolongement, la permanence, la durée dans les siècles des siècles de notre vie présente, mais jouissant d'une qualité et d'une intensité ineffables et sans aucune mesure avec celles de notre vie terrestre actuelle :

> Nous nous garderons bien, comme si c'était de nous-mêmes que nous avions la vie, de nous enfler d'orgueil et de nous élever contre Dieu, en acceptant des pensées d'ingratitude. Au contraire, sachant par expérience que c'est de sa grandeur à Lui, et non de notre propre nature que nous tenons de pouvoir demeurer à jamais (*non ex natura nostra, habemus* IN AETERNUM PERSEVERANTIAM), nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu, ni ne méconnaîtrons notre nature. (V, 2/3; cf. aussi V, 7/2)

Ainsi, l'œuvre incomparable de gratuité du Père commencée à la création par le don de la vie temporelle, se déploie dans l'éternité par le don de l'incorruptibilité, qui permet à l'homme de communier en plénitude à la vie de Dieu. Cette communion, Irénée va nous montrer que c'est dans le Fils qu'elle nous est offerte.

B) C'est dans le Fils qu'est offerte à l'homme la communion au Dieu de vie

Communier à la vie de Dieu, c'est entrer dans le sanctuaire de la vie trinitaire. Qu'il s'agisse des anges (II, 30/9) ou de l'homme (IV, 20), c'est toujours par son Verbe, rappelle Irénée, que le Père s'est fait connaître, et qu'Il propose aux hommes d'entrer en communion avec Lui. En réalité, le progrès dans la communion est lié, pour l'homme, à la manifestation (épiphanie) progressive du Verbe.

Nous connaissons déjà les différentes étapes de cette manifestation, grâce aux longs et riches développements que l'Évêque de Lyon leur consacre, et qui ont fait l'objet des trois chapitres précédents. Il nous suffira ici de rappeler les lignes maîtresses.

Aux premiers pas de l'humanité, le Verbe, Parole de Dieu, est présent pour établir entre Lui et le premier couple une communion d'amitié capable d'assurer à Adam et Ève l'immortalité jusqu'au temps de son Incarnation. L'enseignement d'Irénée ne soulève aucun doute sur ce point [33].

Trompé par le démon, l'homme prit cet état d'immortalité pour une incorruptibilité inhérente à sa nature ou capable de l'être avec ses seules forces naturelles jointes à celles de la création. Il pensa qu'il pouvait se soustraire à l'obéissance divine. Il se sépara du Verbe et prit sa totale indépendance. Conformément à sa volonté, pour que l'homme apprît « par expérience » *(experimento)* (l'arbre du bien et du mal qu'il avait choisi) que la vie, en lui, ne pouvait être que la résultante d'une communion, Dieu abandonna l'homme à ses propres forces. Il permit de la sorte qu'il entrât dans le processus de mort inhérente à sa nature [34].

Toutefois, le Verbe n'abandonna pas complètement l'homme (V, 1/3). Il continua son lent et laborieux travail de formation. Cette divine pédagogie aboutit, au terme de l'Ancien Testament au chef-d'œuvre de la Vierge Marie. Quand l'ange proposa à celle-ci d'être la Mère du Sauveur, elle comprit, à la lumière de la prophétie de l'Emmanuel rappelée par l'envoyé céleste, que sa vie, la sienne propre, comme celle de l'humanité, ne pouvait devenir définitivement immortelle que dans un Enfant-Dieu, et non pas dans un enfant né de la

33. Cf. chapitre IV, p. 222-226.
34. Cf. chapitre IV, p. 238-242.

chair et de la volonté de l'homme (cf. Jn., 1/13, cité III, 16/2 – 19/2 – 21/5 – 21/7 et V, 1/3). Par Marie et en Marie, l'humanité avait enfin découvert que l'immortalité ne pouvait être que communion à Dieu [35].

Les deux petites phrases : « *virum non cognosco* » et « *ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum Verbum tuum* » devaient tourner la plus belle page de la conscience, et de l'histoire de l'humanité. L'humanité, qui s'exprimait à travers la conscience, la liberté et l'amour de la Vierge, entrait en communion avec la vie divine. L'Emmanuel, le Dieu-avec-nous était conçu. La vie éternelle venue à nous s'offrait à assumer notre « modique vie temporelle ». Ce qui était impossible à l'homme était réalisé par Dieu. Un médiateur, vrai Dieu et vrai homme, reliait désormais les deux mondes et permettait à l'homme d'entrer en relation personnelle avec la vie même de Dieu :

> Nous ne pouvions pas, en effet, recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, sans une union étroite avec l'Immortalité et l'Incorruptibilité. Mais comment aurions-nous pu nous unir à l'Immortalité et à l'Incorruptibilité si d'abord cette Incorruptibilité, cette Immortalité ne s'était faite ce que nous sommes *(nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos)*. (III, 19/1)
>
> L'Emmanuel « unit donc l'homme à Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme, car nous n'aurions pu d'aucune manière recevoir une participation à l'incorruptibilité, s'Il n'était venu chez nous. Car si l'Incorruptibilité était restée invisible et cachée, Elle ne nous aurait été d'aucune utilité : elle se fit donc visible afin qu'à tous égards, nous recevions une participation à cette incorruptibilité. » (*Epid.*, 31 et 40)

C'est bien dans son sens authentique et vital le plus profond que le Christ a pu dire : « Je suis la Résurrection et la Vie » (Jn., 11/25, cité IV, 5/2). N'est-Il pas, en effet :
– « Le Premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18, cité IV, 14/1; Apoc., 1/5);
– « L'initiateur de la vie en Dieu » (Act., 3/15, cité IV, 24/1);
– « Image et inscription du Roi, c'est-à-dire la connaissance du Fils de Dieu qui est l'incorruptibilité » (IV, 36/7);
– « Le Verbe d'incorruptibilité » (*Verbum incorruptibilitatis*, III, 19/1).

Le Fils est donc la Voie par où la vie de Dieu est venue à l'homme. C'est donc dans le Fils que l'homme fait le choix libre de

35. Cf. chapitre VI, p. 355-359.

la vie divine. Car, si l'incorruptibilité, propriété spécifique du Père, est venue jusqu'à nous par le Fils, elle s'offre, depuis l'Incarnation, à notre liberté et à notre amour exprimés dans la foi que nous professons dans le Christ-Sauveur :

> Tel fut bien, en effet, le but poursuivi par le Père, en révélant le Fils. /Il voulait/ se manifester par Lui à tous, pour accueillir en toute justice, dans l'incorruptibilité et dans l'éternel rafraîchissement ceux qui croient en Lui – et croire en Lui, c'est faire sa volonté – et enfermer, en toute justice, dans les ténèbres qu'ils ont eux-mêmes choisies, ceux qui ne croient pas. (IV, 6/5)

> Ceux qui croient au Christ deviendront *(futuros)* incorruptibles et impassibles et auront part au royaume de Dieu. (IV, 24/2)

> Tant il est vrai que Dieu a toujours sauvegardé /pour l'homme/ et le pouvoir qu'il a de choisir sa destinée et son exhortation, afin que ceux qui ont désobéi soient jugés justement pour avoir désobéi, et que ceux qui ont obéi et cru en Lui, soient couronnés de l'incorruptibilité. (IV, 15/2)

En réalité, précise Irénée, dès le jour de sa Résurrection, le « Verbe d'incorruptibilité » (III, 19/1), en tant que Tête du Corps de l'Église, a déjà redonné à l'Homme-Humanité l'incorruptibilité perdue en Adam :

> Il a, par sa propre force, confirmé en vigueur l'homme qui allait à la dérive, et lui a redonné l'incorruptibilité *(et in incorruptionem revocavit)*. (II, 20/3)

Car,

> Par sa passion, Il a détruit la mort et Il a exterminé la corruption [...]. Il a manifesté la Vie, Il a révélé au grand jour le Vrai, et Il a redonné l'incorruptibilité *(vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptelam donavit)*. (II, 20/3)

Au jour de la résurrection générale, il fera don de cette incorruptibilité retrouvée à ceux qui auront cru, dans sa Personne, à la Vie :

> Comme la Tête est ressuscitée d'entre les morts, ainsi doit ressusciter le reste du corps, à savoir tout homme trouvé en vie. (III, 19/3)

C) C'est l'Esprit Saint qui réalise la communion de l'homme avec Dieu

Ce don de l'incorruptibilité, c'est dans l'Esprit Saint qu'il se réalisera.

On ne peut s'empêcher, ici, de se référer d'abord à cette magnifique profession de foi, par laquelle Irénée ouvre son « Abrégé » sur l'enseignement apostolique *(l'Epideixis)*. Il la renouvelle dans l'avant-dernier chapitre, en guise de conclusion. Ces très belles ébauches de notre actuel Symbole des Apôtres, si elles sont révélatrices de la forte conscience trinitaire qui animait la foi de la jeune Église, nous découvrent en même temps que la foi en la Trinité est inséparable du don de la vie offerte à l'homme. Si donc le Père offre, par le Fils, cette vie qui est la sienne, c'est dans l'Esprit que se réalise la « vivification ».

> Et voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite :
> Dieu le Père [...] le Créateur de l'univers.
> Le Verbe de Dieu [...] qui, à la fin des temps, pour récapituler toutes choses, s'est fait homme parmi les hommes, visible et palpable pour détruire la mort, faire apparaître la vie et opérer une communion entre Dieu et l'homme.
> Le SAINT-ESPRIT [...] qui, à la fin des temps, a été répandu d'une manière nouvelle, sur notre humanité, pour renouveler l'homme sur toute la terre, en vue de Dieu. (*Epid.*, 6)

Rappelons encore une dernière fois, en quelques phrases, les affirmations essentielles de l'Évêque de Lyon concernant la vie de l'homme en relation avec l'Esprit. La vie humaine est originellement « animation » de l'Esprit souffle de vie; elle n'est que temporaire (*afflatus igitur temporalis*, V, 12/2). Mais, une fois animée par l'Esprit Saint, elle s'achève en vie éternelle (*Spiritus sempiternus*, V, 12/2). Tant que l'homme n'est pas entré en communion avec l'Esprit Saint, il reste « inachevé » :

> Si l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme restant en toute vérité psychique et charnel, sera inachevé *(ateleios)*. (V, 6/1)

> Il n'y a pas d'homme /tant que/ l'homme n'est pas un ensemble formant une unité composée de l'âme qui reçoit l'Esprit du Père et qui est unie à la chair *(homo autem nequaquam : perfectus autem homo commixtio et adunatio est animae assumentis Spiritum Patris et admixtae ei carni)*. (V, 6/1)

Par contre :

> L'UNITÉ formée de l'union de ces trois /dimensions/ réalise l'homme parfait [*teleios*] *(commixtio et unio horum omnium /plasmatio, anima et Spiritus/ perfectum hominem effecit)*. (V, 6/1)

C'est pourquoi l'Esprit Saint, qui est « souffle de vie et d'incorruptibilité » (III, 11/8), vivifie ceux qui, par la foi, se donnent au Christ :

> Le Christ est le Fils de Dieu qui a reçu autorité sur notre vie et qui, après l'avoir reçue, l'a fait descendre sur nous qui sommes loin de Lui, lorsqu'Il est apparu sur la terre et a vécu avec les hommes, mélangeant et pétrissant l'Esprit de Dieu le Père avec la chair façonnée par Dieu, pour que l'homme fût à l'image et à la ressemblance de Dieu. (*Epid.*, 97)

A dire vrai, c'est l'âme que l'Esprit vivifie directement, pour qu'à son tour elle vivifie le corps, en vue de l'incorruptibilité :

> Ils ne comprennent pas que trois dimensions, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair; une autre, enfin, se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme *(altero quod inter duo haec, quod est anima)*. (V, 9/1)

Chez les croyants, ce qui n'était à leur création qu'une animation limitée et temporaire par l'Esprit, souffle créateur *(adinspiratio)*, a reçu (*communicatio*, écrit Harvey) un changement (*commutatio*, écrit Massuet) en communiant dans le Christ à l'Esprit Saint Lui-même, échelle d'ascension vers Dieu et gage d'incorruptibilité » *(arrha incorruptelae [...] et scala ascensionis ad Deum)* (cf. III, 24/1, cité p. 309 et III, 17/2, cité p. 307).

Actuellement toutefois, nous n'avons du Saint-Esprit qu'un gage, notre communion avec Lui n'est encore que partielle :

> Maintenant, c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons, pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu. (V, 8/1)

C'est à la résurrection générale que, pour nous, l'Esprit Saint réalisera pleinement son action vivifiante :

> /Il/ ressuscitera nos corps, qui auront conservé la justice, les rendra incorruptibles et immortels *(et mortalia corpora nostra, custodientia justitiam, ressuscitans Deus, incorrupta et immortalia faciet)*. (II, 29/2)

> Car la résurrection des croyants est aussi l'œuvre de cet Esprit, le corps recevant de nouveau l'âme, et avec elle, par la force de l'Esprit Saint, ressuscitant et étant introduit dans le royaume de Dieu. (*Epid.*, 42)

> Quoi de plus glorieux que cette chair une fois ressuscitée et ayant reçu l'incorruptibilité en partage ? [...] RESSUSCITANT PAR L'ESPRIT, les élus deviennent des corps spirituels, afin de posséder par l'Esprit, une vie qui demeurera à jamais *(uti per Spiritum semper permanentem habeant vitam)*. (V, 7/2)

Cette « vie dans la durée éternelle » accordée à tous ceux qui, librement, se seront maintenus ouverts au don de Dieu, Irénée l'appelle du terme paulinien d' « héritage » :

> Il se manifestait Lui-même venu pour restaurer la liberté de l'homme et lui donner « EN HÉRITAGE L'INCORRUPTIBILITÉ » *(et adtribuerit incorruptelae hereditatem)*. (III, 5/3)

> Ceux qui contestent le salut d'Abraham et imaginent un autre dieu que celui qui lui fit la promesse, sont en dehors du royaume de Dieu et PRIVÉS DE L'HÉRITAGE DE L'INCORRUPTIBILITÉ : car ils méprisent et blasphèment le Dieu qui introduit dans le royaume des cieux Abraham et sa postérité, c'est-à-dire l'Église qui, par Jésus-Christ, reçoit l'adoption et l'héritage promis à Abraham. (IV, 8/1)

> Donnant aux hommes libres et justifiés par la foi des préceptes appropriés et ouvrant aux enfants son HÉRITAGE [qui est celui de l'incorruptibilité, était-il précisé en IV, 8/1]. (IV, 9/1)

> [...] Puis libérant l'esclave et faisant de lui son Fils et enfin, en temps opportun, lui accordant l'HÉRITAGE DE L'INCORRUPTIBILITÉ en vue du plein achèvement de l'homme. (IV, 11/1)

> Ces mêmes hommes pourraient être les fils de Dieu et obtenir l'HÉRITAGE DE L'INCORRUPTIBILITÉ accordée par Lui. (IV, 41/3)

Toujours dans le vocabulaire paulinien, il la nomme « couronne d'incorruptibilité » offerte aux vainqueurs de la fidélité à Dieu :

> Dieu a toujours sauvegardé la liberté que l'homme possède de choisir sa destinée ainsi que son exhortation personnelle, afin que ceux qui ont désobéi soient jugés justement pour avoir désobéi, et que ceux qui ont obéi et cru en Lui soient COURONNÉS D'INCORRUPTIBILITÉ. (IV, 15/2)

> De la sorte, enfin, en la chair de Notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père, puis, en brillant à partir de sa chair, elle est venue

> en nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité enveloppé qu'il était par la lumière du Père. (IV, 20/2)

> A la fin, lorsque l'Église sera enlevée d'un seul coup d'ici-bas [...] ce sera le dernier combat des justes, où les vainqueurs seront COURONNÉS DE L'INCORRUPTIBILITÉ. (V, 29/1)

> Ainsi /Paul/ cet excellent athlète nous invite au combat de l'incorruptibilité, pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette COURONNE CONQUISE DE HAUTE LUTTE ET NON SURGIE AUTOMATIQUEMENT. (IV, 37/7)

En réalité, précise l'Évêque, cette « couronne » des élus ne sera pas seulement l'incorruptibilité, mais le Saint-Esprit Lui-même, Lui qui est :
– « nourriture de vie » (*Spiritum Sanctum qui est esca vitae*, IV, 38/2).
– « pain d'immortalité » (*immortalitatis panis qui est Spiritus Patris*, IV, 38/1)
– « le breuvage jaillissant pour la vie éternelle » (*potum saliens in vitam aeternam*, III, 17/2).

C'est bien, en effet, parce que l'Esprit Saint est Lui-même couronne des élus, que l'incorruptibilité qu'il transmet inséparablement de Lui, ne peut être un principe vital distinct de Dieu, et qu'Il pourrait, soit créer, soit détacher de Lui, pour l'accorder à titre de privilège. L'incorruptibilité, rappelons-le avec Irénée, ne peut être que relation-communion. Car, en vérité, souligne l'Évêque de façon très profonde, ce n'est pas l'homme qui « possédera » l'Esprit Saint et son incorruptiblité, mais bien l'Esprit Saint Lui-même qui « possédera » l'homme en le pénétrant de sa propre incorruptibilité (cf. V, 9/4). L'Évêque des Gaules a, pour traduire cette sublime réalité, une image inoubliable : c'est

> enlacé à l'Esprit de Dieu /que/ l'homme accède à la vie glorieuse du Père. (IV, 20/4)

On peut dire que sur ce thème final de la communion réservée à l'homme pour la plénitude de sa joie, l'ardent témoin de la foi est intarrissable. Qu'on nous permette du moins ce court mais riche florilège, qui fera apparaître une fois de plus la vision trinitaire qu'avait la jeune Église du Mystère du Salut :

> Le Fils de Dieu qui a reçu du Père autorité sur notre vie et qui, après l'avoir reçue, l'a fait descendre sur nous, qui sommes loin de Lui, lorsqu'Il est apparu sur la terre et a vécu avec les hommes, MÉLAN-

GEANT ET PÉTRISSANT L'ESPRIT DE DIEU LE PÈRE AVEC LA CHAIR façonnée par Dieu, pour que l'homme fût à l'image et à la ressemblance de Dieu. (*Epid.*, 97)

[...] Le Fils de Dieu qui s'est fait homme pour que par Lui nous recevions l'adoption filiale, l'HOMME PORTANT ET CONTENANT ET EMBRASSANT LE FILS DE DIEU. (III, 16/3)

Le Fils a répandu l'Esprit du Père POUR OPÉRER L'UNION ET LA COMMUNION de Dieu et des hommes, faisant descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit et faisant monter l'homme jusqu'à Dieu par son Incarnation. Lors de sa venue, Il nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec Lui-même. (V, 1/1)

Si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toutes parts *(complectens hominem in semetipsum)*, le font s'écrier : « Abba », Père, que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit, une fois donnée aux hommes par Dieu ? (V, 8/1)

Car la semence du Père de l'univers, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, par l'entremise de qui tous les êtres ont été faits, s'est MÉLANGÉE ET UNIE À LA CHAIR, c'est-à-dire à l'ouvrage par Lui modelé, et c'est par ce mélange et cette union que les deux assemblées ont fructifié du fait de leur Père, des fils vivants pour le Dieu qui donne vie. (IV, 31/2)

La chair est possédée par l'Esprit comme l'épouse par l'époux. (V, 9/4)

L'Esprit au contraire, après avoir enveloppé l'homme du dedans et du dehors *(circumdans intus et foris hominem)* demeure toujours avec Lui et, dès lors, jamais ne l'abandonnera. (V, 12/2)

Et que l'Esprit s'enlace à la chair, Paul le dit dans la même épître *(spiritus complectitur carnem) :* « vous êtes une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Père qui donne vie, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs. » (V, 13/4)

D) La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant... la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu!

Cette admirable formule d'Irénée couronne parfaitement l'ensemble de la riche doctrine qu'il nous a livrée sur l'accession de l'homme à l'incorruptibilité divine. La vision de Dieu, cette communion à la vie et à l'intimité trinitaire, qu'elle exprime, consacre, pour l'homme, l'achèvement de sa promotion.

Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est inachevé sera aboli *(cum autem venerit quod est perfectum, quae sunt ex parte destruentur)* ;

Ce n'est pas un autre PÈRE que nous verrons, mais celui-là même que nous désirons voir [...].

De même que ce n'est pas un autre CHRIST, fils de Dieu, que nous accueillerons [...] et comme le dit également Pierre dans son épître : « lorsque vous verrez Celui en qui, sans le voir, vous croyez, vous tressaillirez d'une joie inexprimable » (1re Pi. 1/8).

De même que ce n'est pas un autre ESPRIT SAINT que nous recevrons, mais Celui qui est avec nous et « qui crie Abba, Père » (Gal., 4/6).

Et que c'est en ceux-là mêmes que nous croîtrons et progresserons de manière à jouir des biens de Dieu, non plus dans un miroir et en énigmes, mais par une vue immédiate » (1re Cor., 13/12).
(IV, 9/2)

Car notre face verra la face de Dieu et elle tressaillira d'une joie inexprimable, puisqu'elle verra CELUI QUI EST SA JOIE. (V, 7/2)

Dans le don de l'incorruptibilité qui lui est offert, l'homme rejoint la source de cette plénitude de richesse à laquelle Dieu l'a convié en l'appelant à devenir « selon son image et sa ressemblance »

Tous les biens se trouvent auprès de Dieu. (IV, 39/4)

C'est l'éternelle lumière de Dieu qui renferme tous les biens.
(IV, 39/4)

La « consommation du plan divin, de toute l'œuvre créatrice et rédemptrice » selon l'heureuse formulation d'un excellent connaisseur d'Irénée [36] est désormais atteinte.

Pour l'Évêque de Lyon, c'est en fin de promotion seulement que l'homme reçoit de Dieu l'incorruptibilité, avec la vision de Lui-même. L'incorruptibilité est liée, pour l'homme, à la « vue immédiate de Dieu » :

Car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, « et l'incorruptibilité fait être près de Dieu » (Sag., 6/19) *(visio Dei efficax est incorruptelae)*.
(IV, 38/3; cf. aussi IV, 37/7)

Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.
(IV, 20/7)

36. « Chez Irénée, nous retrouvons aussi cette communication de l'*aphtarsia* faite par Dieu aux hommes et présentée comme *consommation du plan divin de toute l'œuvre créatrice et rédemptrice.* » (J. LEBRETON, *op. cit.*, t. II, p. 416.)

> L'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle qui RÉSULTE DE LA VUE DE DIEU pour ceux qui le voient. (IV, 20/5; cf. aussi *Epid.*, 7)
>
> Ils sont donc tout à fait déraisonnables ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature [...] Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu. (IV, 38/4; cf. aussi IV, 11/1)

Ce « face à face » se réalisera à la résurrection générale :

> Si, dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes [du Saint-Esprit], nous crions : « Abba, Père », que sera-ce, lorsque RESSUSCITÉS, NOUS LE VERRONS FACE À FACE *(quando resurgentes facie ad faciem videbimus Eum) ?* Lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant Celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de l'éternelle vie. (V, 8/1)
>
> « Lorsque vous verrez Celui en qui, sans le voir encore, vous croyez, vous tressaillirez d'une joie inexprimable » (1re Pi., 1/8). CAR NOTRE FACE VERRA LA FACE DE DIEU et elle tressaillira d'une joie inexprimable, puisqu'elle verra Celui qui est sa joie. (V, 7/2; cf. aussi IV, 9/2)

Est-ce à dire, qu'une fois atteint le sommet de l'incorruptibilité, il y aura « repos » c'est-à-dire permanence d'une situation acquise et inchangée ? Certes, Irénée aime les comparaisons de « repos » et de « rafraîchissement » pour qualifier l'incorruptibilité vécue par les élus :

> Tel fut bien le but dans lequel le Père révélera le Fils : se manifester par Lui à tous, pour accueillir en toute justice, dans l'incorruptibilité et l'éternel rafraîchissement, ceux qui croient en Lui. (IV, 6/5)
>
> Les auteurs sacrés manifestaient ainsi le repos de Dieu consécutif, en quelque sorte, à la création, c'est-à-dire le royaume en lequel l'homme, qui persévère dans le service de Dieu, se reposera et prendra part à la table de Dieu. (IV, 16/1)
>
> Par là (1er Rois, 19/11-12) était encore montré le doux et pacifique repos de son Royaume, après les vents qui fracassent les montagnes, après le tremblement de terre, après le feu, viendront les temps calmes et pacifiques de son royaume en lesquels, en toute tranquillité, l'Esprit de Dieu ranimera et fera croître l'homme. (IV, 20/10; cf. aussi IV, 39/4 et V, 30/4)

Mais ce « repos » et ce « rafraîchissement » sont, en réalité, une « plénitude de vie » qui toujours se renouvelle. L'Évêque ne craint pas, pour l'exprimer, l'emploi des termes de « progrès » et de « croissance », car la vie, surtout en Dieu, ne serait plus la vie, si elle ne s'exprimait dans un jaillissement et une créativité jamais épuisés, mais toujours débordants. Nous avons lu en IV, 9/2 :

> C'est en eux – le Père, le Fils et l'Esprit – que nous croîtrons et progresserons de manière à jouir des biens de Dieu. (IV, 9/2)

et en IV, 20/10 :

> viendront les temps calmes et pacifiques de son royaume en lesquels, en toute tranquillité, l'Esprit de Dieu ranimera et fera croître l'homme. (IV, 20/10)

Irénée dit encore :

> La charité, elle, rend l'homme parfait; et celui qui aime est parfait, dans le siècle présent et dans le siècle futur. Car jamais nous ne cesserons d'aimer Dieu, mais PLUS NOUS LE CONTEMPLERONS, PLUS NOUS L'AIMERONS. (IV, 12/2)
>
> Ceux-là à qui Il dira : « Venez les bénis de mon Père, recevez l'héritage du royaume qui vous a été préparé » (Mt., 25/34), recevront pour toujours le royaume ET PROGRESSERONT EN LUI. (IV, 28/2)

Telle est la perspective exaltante qu'ouvre l'enseignement irénéen sur le *don* incomparable que Dieu réserve à l'homme au terme d'un pèlerinage de foi dans la liberté. Du début à la fin de sa promotion, l'homme se trouve précédé par une gratuité suréminente qui lui offre d'abord la vie temporelle pour l'amener et le hausser, dans le respect souverain de sa liberté, à accueillir, par le Fils et dans l'Esprit, le don suprême de l'incorruptibilité, communion de plénitude à la vie divine des trois Personnes.

C'est alors que l'homme sera pleinement gloire de Dieu. Car, par sa vie, par le choix définitif qu'il aura fait de rester en vie en communiant à celle de Dieu, il deviendra réellement, pour son Créateur et Père, « louange de sa gloire », puisqu'il pourra alors chanter, dans l'accomplissement plénier de sa promotion, l'achèvement bienheureux de l'Économie d'amour dont Dieu lui fit Révélation.

« *La vie de l'homme, c'est la vision de Dieu,*
La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant... »

Le terme « habitatio » (séjour) employé par Irénée pour désigner le « lieu d'attente »

Pour désigner le « lieu » ou le « séjour d'attente » nous trouvons plusieurs fois le mot latin *habitatio*. Il est indispensable de mesurer la portée qu'il possède dans les différents passages où il est employé, si nous voulons connaître la pensée exacte qu'Irénée tenait à exprimer, en l'employant.

En II, 34/1, Irénée termine ainsi son commentaire sur la parabole du mauvais riche et de pauvre Lazare :

> *et dignam habitationem unamquemque gentem percipere, etiam ante judicium* – ainsi, chaque groupe /celui des bons et celui des mauvais/ doit recevoir un séjour correspondant /à son option/ et cela avant même le jugement.

Ici, le sens du mot *habitatio* est très explicite : il s'agit d'un lieu où doivent séjourner toutes les âmes en attendant leur jugement, ce séjour étant différent pour les uns et les autres.

A la fin du Livre IV, Irénée explicite entièrement sa pensée, il nous suffit de le suivre des chapitres 39/3 à 41/3.

Dans les chapitres 37, 38, 39, il a développé un thème qui lui était cher : celui de la liberté, montrant que finalement c'est en vertu de cette liberté que l'homme se crée en Dieu ou, au contraire, s'enfonce dans un processus de mort :

> La lumière ne subjugue personne de force : Dieu ne violente pas davantage celui qui refuserait de garder son art. Ceux qui se sont séparés de la lumière du Père et ont transgressé la loi de la liberté se sont séparés par leur faute, puisqu'ils avaient été faits libres et maîtres de leur destinée. (IV, 39/3)

En effet, continue-t-il, au moment de la mort, l'âme rejoint un lieu *(habitatio)* pour y séjourner conformément au choix libre, fait par

chaque être humain. Pour celui qui a recherché la vie, son âme séjournera déjà dans un lieu de lumière; pour celui qui n'a pas voulu du Dieu-Vie, son âme va dans un séjour de ténèbres :

> Et Dieu qui sait toutes choses par avance, a préparé aux uns et aux autres des demeures conformes /à leur option/ *(aptas habitationes) :* à ceux qui recherchent la lumière de l'incorruptibilité et courent vers elle, Il donne avec bonté cette lumière qu'ils désirent; mais à ceux qui la méprisent, se détournent d'elle, la fuient et en quelque sorte s'aveuglent eux-mêmes, Il a préparé des ténèbres bien faites pour ceux qui se détournent de la lumière, et à ceux qui fuient la soumission à Dieu, Il a préparé un châtiment correspondant /à leur culpabilité/. Or, la soumission à Dieu est l'éternel repos, en sorte que ceux qui fuient la lumière aient un lieu conforme à leur fuite et que ceux qui fuient l'éternel repos aient une « demeure » *(habitationem)* appropriée à leur fuite. Car, tous les biens se trouvant auprès de Dieu, ceux qui fuient Dieu de leur propre mouvement se frustrent de tous les biens qui se trouvent auprès de Dieu, *ils tomberont à bon droit sous le juste jugement de Dieu.* Car ceux qui fuient le repos vivront justement dans la peine, et ceux qui ont fui la lumière habitent en justice les ténèbres *(juste inhabitant tenebras)* [...] Ceux qui fuient l'éternelle lumière de Dieu qui renferme tous les biens, habiteront par leur faute d'éternelles ténèbres *(ipsi sibi causa ut aeternas inhabitent tenebras)*, privés qu'ils seront de tous les biens pour avoir été pour eux-mêmes cause d'un tel séjour *(sibimetipsis causa hujusmodi habitationis facti)*. (IV, 39/4)

Irénée vient d'écrire : « ils tomberont à bon droit sous le juste jugement de Dieu ». Ce séjour d'attente, en effet, doit se terminer pour les damnés par le jugement qui ne sera d'ailleurs que la sanction définitive et le parachèvement du processus de mort qu'ils avaient amorcé dans ce séjour d'attente, puisqu'ils trouveront la mort définitive dans le feu qui doit embraser le monde. Quant aux élus, admis dans l'intimité divine, ils jouiront de l'incorruptibilité :

> Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu Père : pour ceux qui aspirent à sa communion et persévèrent dans la soumission à Lui-même, Il a préparé les biens qui sont auprès de Lui [...], Il fait la paix et l'amitié et Il établit l'unité; mais pour ceux qui ne se repentent pas et fuient sa lumière, Il a préparé un feu éternel et des ténèbres extérieures, qui sont un mal pour ceux qui y tombent. (IV, 40/1)

> [...] Un seul et même Seigneur a annoncé qu'Il séparerait le genre humain tout entier lors du jugement, « comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs » (Mt. 25/32) et qu'Il dira aux uns : « Venez les bénis de mon Père, recevez l'héritage du royaume qui vous a été préparé » (Mt. 25/34) et aux autres : « Allez-vous-en, maudits, au feu éternel que mon Père a préparé pour le diable et ses anges » (Mt. 25/41).
> [...] C'est ce que le Seigneur a montré dans la parabole de l'ivraie et du froment en disant : « comme on ramasse l'ivraie et qu'on la brûle au feu, ainsi en sera-t-il à la consommation du siècle. Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise de feu : là seront les pleurs et les grincements de dents. Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » Le Père qui a préparé pour les justes le royaume en lequel son Fils a accueilli ceux qui en sont dignes, a donc aussi préparé la fournaise de feu en laquelle ceux qui en sont dignes seront jetés par les anges envoyés par le Fils de l'homme suivant l'ordre du Seigneur. (IV, 40/2)

L'auteur continue ensuite à faire le commentaire de la parabole de l'ivraie, en expliquant surtout comment les hommes peuvent devenir « fils de Dieu » ou « fils du diable ». En terminant son exposé, il tient à bien expliciter le thème qui sous-tend tous ces chapitres relatifs au « lieu ou séjour d'attente » et au jugement. Car, dit-il, n'obtiendront l'héritage de la vie incorruptible que ceux qui auront accepté d'être « fils de Dieu » :

> ... ces mêmes hommes pourraient être les fils de Dieu et obtenir l'héritage de l'incorruptibilité accordée par Lui *(hereditatem consequi incorruptelae quae Ab Eo praestatur)*;

Quant aux réprouvés, ils seront exclus de cet héritage :

> ceux qui ne Lui obéissent pas sont reniés par Lui; ils ont cessé d'être ses fils et, dès lors, ne peuvent avoir part à l'héritage [de l'incorruptibilité] *(unde nec hereditatem ejus percipere possunt)*. (IV, 41/3)

Comme on a pu le constater, du chapitre 39/3 au chapitre 41/3, Irénée suit exactement le processus dans lequel sont entrés les hommes après leur mort. Les bons comme les réprouvés vont d'abord dans un

« séjour d'attente » *(habitatio)* qui est lumière pour les premiers et ténèbres pour les seconds (39/4). Le jugement général doit mettre fin à ce séjour, car il sanctionnera définitivement la séparation entre les deux, les élus allant auprès de Dieu bénéficier de tous ses biens dont l'incorruptibilité, les réprouvés disparaissant – car ils sont restés corruptibles – dans le feu qui fera disparaître ce monde. Nous avons déterminé (*supra*, p. 418-427) la portée de l'adjectif « éternel » plusieurs fois employé dans ces textes.

L'Évêque de Lyon réaffirme clairement dans les chapitres V, 27/2 et 28/3 le sens du mot *habitatio :*

> C'est pourquoi le Seigneur disait : « Celui qui croit en moi n'est pas jugé » (Jn., 3/18); autrement dit, il n'est pas séparé de Dieu puisqu'il est uni à Dieu par la foi. « Mais, ajoute-t-Il, celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu » (Jn., 3/18), autrement dit, il s'est lui-même séparé de Dieu par sa libre décision : « Car en ceci consiste le jugement : LA LUMIÈRE EST VENUE *(venit)* DANS LE MONDE, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière. Car quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas vers la lumière, de peur que ses œuvres ne soient démasquées. Mais celui qui fait la vérité vient vers la lumière afin qu'il apparaisse que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jn., 3/19-21). (V, 27/2)
>
> Ainsi donc, parce qu'en ce monde les uns accourent à la lumière et s'unissent à Dieu par la foi, tandis que les autres s'éloignent de la lumière et se séparent de Dieu, le Verbe de Dieu est venu *(venit)* assigner à tous une demeure conforme /à leur option/ *(aptam habitationem) :* aux uns, dans la lumière, pour qu'ils jouissent des biens qu'elle contient; aux autres, dans les ténèbres, pour qu'ils aient en partage la peine qu'elles renferment.
> Et c'est pourquoi le Seigneur dit qu'Il appellera ceux de la droite au royaume des cieux, tandis qu'Il enverra *(missurum)* ceux de la gauche au feu éternel : car ces derniers se seront eux-mêmes privés de tous les biens. (V, 28/1)

On aura souligné dans ces deux passages le changement de temps que l'auteur a voulu intentionnellement : dans la première partie nous sommes dans le présent : Comme Lui-même a dit : « la lumière est venue *(venit)* en ce monde » (Jn., 3/19) « ainsi le Verbe de Dieu est venu *(venit)* pour assigner à chacun une demeure ou un séjour d'attente qui est suivant l'option prise, séjour de lumière ou séjour

de ténèbres ». Dans la seconde partie, par contre, il est question du jugement final à venir *(missurum)* en vertu duquel les élus iront auprès de Dieu alors que les réprouvés disparaîtront par le feu [1].

1. Enfin, en conclusion de cette analyse sur le sens du mot *habitatio*, signalons une dernière particularité : Nous retrouvons en effet le mot *habitatio* dans deux passages, III, 12/1 et IV, 25/3, qui sont intéressants à signaler parce qu'ils nous donnent de ce mot un sens que nous retrouverons chez Clément de Rome et le Pasteur.
Le premier est tiré des Actes 1/16-20. Quand Pierre décida d'adjoindre à la place de Judas un autre Apôtre, il avança deux citations scripturaires : « que sa demeure *(habitatio)* devienne déserte et que personne ne l'habite » (Ps. 68/26) et encore « qu'un autre reçoive son épiscopat » (Ps. 108/8). *Habitatio* fait ici plutôt songer à la « place » tenue par quelqu'un dans une communauté. Or, précisément, dans le séjour d'attente, alors que les damnés, s'étant eux-mêmes séparés de Dieu, sont séparés du Corps du Christ, les élus, par contre, trouvent déjà leur « place » dans ce Corps du Christ qui les vivifie de sa présence comme cela est dit expressément en IV, 25/3 :

> « Patriarches et prophètes ont en effet semé la parole concernant le Christ, et l'Église a moissonné, c'est-à-dire recueilli le fruit. C'est pourquoi eux aussi demandent à avoir en elle leur demeure, selon le mot de Jérémie : « qui me donnera au désert une habitation dernière *(habitationem novissimam) ?* pour que semeur et moissonneur se réjouissent ensemble » (Jér., 9/1) dans le royaume du Christ, – de ce Christ qui est présent *(adest)* à tous ceux à qui, depuis le commencement, Dieu a voulu que fût présent son Verbe. » (IV, 25/3.)

Originalité de la catéchèse irénéenne

Au terme de cette recherche sur la catéchèse d'Irénée, nous pouvons maintenant rassembler, comme en un faisceau, ce qui, au cours des chapitres, est apparu comme caractéristique de l'enseignement du grand Évêque. Ce sera ainsi faire surgir la forte et riche originalité d'une doctrine qui, nous le verrons au tome II, lequel complétera ce premier volume, n'était pas propre à l'Évêque de Lyon, mais constituait « l'héritage des Apôtres » (III, préf.) que la jeune Église portait dans sa Tradition et transmettait au monde gréco-romain. Cependant, Irénée est une source abondante et pure où nous pouvons boire à cette première Tradition chrétienne, et découvrir, à travers ce témoin particulièrement qualifié, le contenu cohérent et le dynamisme d'une catéchèse qui, dans ces débuts de l'Église du Christ, ont soulevé et transformé le monde.

I. Une catéchèse concrète calquée sur le schéma biblique de l'Histoire du Salut

Ce qui, incontestablement, apparaît d'abord et retient l'attention, c'est le caractère éminemment concret de cette catéchèse des premiers siècles chrétiens. Elle se coule en quelque sorte dans la forme même qu'a prise la Révélation divine dans la Bible. Comme l'Écriture, en effet, et en étroite dépendance de celle-ci, la catéchèse irénéenne décrit une « Histoire », celle de la relation de Dieu et de l'homme. Ce que Dieu propose à l'homme est une Alliance et celle-ci ouvre à une communion de vie. Cette offre divine s'exprime dans une progressive pédagogie que traduit une double économie du salut. Cette terminologie, qui peut surprendre, ne veut pas marquer une coupure entre l'économie dite de création et celle dite d'adoption-filiation. Au contraire, elle veut à la fois souligner la profonde unité du Dessein divin de salut, mais en mettant en lumière la nécessité pour l'homme,

en raison de sa faiblesse de créature, de passer par une préparation qui le rendra mûr et apte à pouvoir répondre, dans la liberté et dans l'amour, à l'offre incomparable de la communion de vie.

Par l'économie de création, l'homme est fait par Dieu à l'image et à la ressemblance de la future humanité du Verbe-fait-chair, et il reçoit l'animation de l'Esprit, souffle de vie. Cette richesse en lui ne lui confère pas encore une participation à la vie divine, ni une immortalité définitive. Celles-ci lui seront offertes seulement dans le Christ, en réponse au choix libre que l'homme, pleinement responsable de sa destinée, fera au terme d'une éducation que Dieu tient à lui ménager pour éclairer, fortifier et parfaire cette liberté.

L'offre de la grâce sanctifiante et de la vie éternelle constitue l'économie d'adoption-filiation par laquelle l'homme, qui, au cours de son pèlerinage terrestre, a fait choix du Christ et reçoit les arrhes de l'Esprit Saint, se prépare à accueillir, après la résurrection, le don de l'incorruptibilité qui est la vie éternelle de Dieu.

Cette articulation de l'Alliance de Dieu avec l'homme met en singulier relief la grandeur et l'importance de la liberté de l'homme dans l'accès au salut. La catéchèse apostolique que suit Irénée fait nettement ressortir que le salut, s'il est totale gratuité de la part de Dieu, est réponse de liberté de la part de l'homme. La pédagogie de Dieu à l'égard de l'homme est expressive du respect souverain qu'Il a de la liberté humaine; la vie dans la durée éternelle est liée au choix de l'homme qui est maître de sa destinée éternelle (IV, 38/4) :

> car, dans sa générosité, Dieu a donné magnifiquement le bien, et a fait les hommes libres à sa ressemblance. (IV, 38/4)

Si le premier don du « souffle de vie » qui fut accordé à l'homme dans l'économie de création le fut sans son accord préalable, c'est qu'il n'était que temporaire, et constituait de la part de Dieu une invitation à le rendre définitif par l'entrée librement choisie dans l'économie d'adoption-filiation. Cette importance accordée à la liberté apparaît comme la caractéristique majeure de la catéchèse apostolique. Elle constitue en quelque sorte la charnière de la catéchèse, reliant les deux économies, et engageant l'homme, dans le cadre de la miséricordieuse pédagogie de Dieu, vers un « devenir », vers une « promotion » qui, d'une vie humaine ennoblie par la création à l'image de l'humanité du Verbe incarné, et animée du souffle de vie de l'Esprit, débouchera, en passant par l'adoption rendue possible par le Christ et l'Esprit Saint,

dans la plénitude de la filiation qui est communion à la vie incorruptible de Dieu.

Telle est l'Histoire vivante de la « promotion » de l'homme, histoire qui est alliance tissée par l'amour prévenant de Dieu et la liberté de l'homme, que rappelle aux gnostiques l'Évêque de Lyon. Ce schéma biblique de l'Histoire du Salut, Irénée l'a toujours en vue, il le réaffirme en permanence comme la « Voie » de vérité et de vie, face aux multiples systèmes élaborés par la gnose.

II. Une catéchèse traduite dans les cadres de pensée de l'Écriture

Cependant, il y a plus, chez Irénée, que l'adoption du cadre biblique de l'Histoire du Salut. Il lit cette Histoire dans les cadres de pensée qui sont ceux de l'Écriture. Sa catéchèse s'enracine dans une ontologie et une anthropologie bibliques particulièrement élaborées. Car si l'Évêque des Gaules tient à transmettre fidèlement le « Donné » de la foi reçu de la Tradition, il sait aussi le réfléchir et le défendre en très sérieux penseur.

1) L'ONTOLOGIE IRÉNÉENNE *(l'ontologie selon l'Esprit)*.

Elle traduit la transcendance de Dieu et l'altérité du monde créé. Celui-ci, dans sa totalité, a été créé *ex nihilo*. Entre Dieu et toutes les créatures existe une irréductibilité absolue au niveau des natures, et une relation très étroite au niveau de l'existence. C'est, par là même, faire fortement ressortir la grandeur unique de Dieu et la dignité du créé dans la création.

Dieu :

Il est seul Existence et Vie, sans commune mesure avec les créatures. Tout être lui doit l'existence et la vie. C'est le Père qui, dans la Trinité Sainte, est le Principe premier de l'Existence et de la Vie; le Fils et l'Esprit Saint n'ont pas une Existence et une Vie indépendantes de celle du Père, mais issus de Lui, et ne faisant qu'un seul Dieu avec Lui, ils y participent en plénitude.

La création :

Toutes les natures créées sans exception, les intelligibles comme les sensibles, sont créées, c'est-à-dire sont venues à l'existence alors

qu'elles n'étaient pas. Toutes viennent à l'existence et s'y maintiennent par les deux « Mains » de Dieu : par le Verbe, expression de la Volonté créatrice de Dieu, et par l'Esprit, souffle d'existence et de vie. Aucune nature créée ne possède une nature parente de celle de Dieu, et n'a l'existence innée et inhérente en elle, que cette existence soit inanimée (êtres matériels) ou animée, soit sensible ou intelligible. Tout être n'existe que par l'animation du souffle créateur, don de l'Esprit de Dieu qui fait bénéficier de son Existence. Toute créature est en « devenir » dans les limites spécifiques du créé; la création inaugure pour chacune une « genèse », mais aucune ne peut « durer », se maintenir en vie, sans passer un seuil, c'est-à-dire sans accéder à un niveau existentiel plus élevé en étant assumé par Dieu. La création n'est ni conservation linéaire, ni conservation cyclique : elle est « genèse » et « promotion ». Sortie des « Mains » de Dieu, elle tend vers un épanouissement et une plénitude en Dieu. Elle constitue un ensemble hiérarchisé que tient unifié l'Esprit, lequel pousse l'univers matériel à trouver sa promotion dans l'homme, et celui-ci à trouver la sienne en Dieu, ou plus exactement, en l'Homme-Dieu qui, à ce titre, est le « premier-né des créatures » (Col., 1/15, cité III, 16/3), parce que c'est uniquement « par Lui et pour Lui » (Col., 1/16) que tout a été créé.

2) L'ANTHROPOLOGIE IRÉNÉENNE *(l'anthropologie selon l'Esprit)*.

Son caractère spécifique est de ne connaître l'homme que dans sa dimension communautaire. L'Homme-Adam créé par Dieu est l'Homme-Humanité.

Celui-ci étant « genèse » comme tout ce qui est créé, doit tendre vers sa pleine « maturité » (V, 12/4; V, 29/1). De cet Homme-Humanité, l'embryon fut Adam, et chaque homme en est une cellule. Le Christ en est la Tête, parce que Lui seul est capable de le vivifier éternellement par le don de sa vie divine (l'Esprit Saint).

C'est dans cette perspective communautaire et christocentrique qu'Irénée présente la création de l'homme à « l'image et à la ressemblance de Dieu ». Quand le Verbe créateur, Puissance du Père, a modelé l'Homme (corps et âme), Il l'a fait à l'image de l'humanité (corps et âme) qu'Il devait prendre dans le sein de la Vierge Marie pour la vivifier de sa propre vie divine, et la faire participer, après sa résurrection, à l'incorruptibilité. Tous les croyants qui choisissent de faire partie de cette humanité sauvée dans celle du Christ partici-

peront de même, comme elle, à la fin des temps, à l'incorruptibilité de Dieu. Alors sera réalisée la ressemblance.

L'Homme-Adam ou l'Homme-Humanité a été doté par Dieu, à sa création, d'une capacité vitale (l'âme), qui le fait bénéficier de l'existence de l'Esprit jusqu'à son complet épanouissement. C'est la raison pour laquelle l'âme de chaque homme, issue de cette capacité vitale, participe toujours à sa durée et, de ce fait, survit après la mort du corps jusqu'à la fin des temps. L'âme possède donc une immortalité « relative », car elle n'est pas incorruptible comme Dieu. Irénée précise bien, en effet, que si l'âme est vivante par nature, comme le feu est, par nature, chaleur, elle ne peut être vivante comme Dieu. Elle n'est pas, par nature, participante de la nature divine, puisque, venue à l'existence en vertu du même mode de création que le corps, elle n'est, comme lui, que « chose faite » (*poièma*, IV, 41/2); elle ne vit que dans la mesure où l'Esprit créateur (*Pneuma zôtikon*, Sg., 15/11) lui est présent. Animatrice de la personne humaine, elle peut refuser d'être animée par Dieu dans la Personne du Fils incarné. Dès lors, Dieu lui retire son Esprit de vie, et elle ne peut que disparaître parce qu'est « dissoute » la relation à l'Esprit créateur qui, seul, la maintient existante et vivante. C'est en ce sens qu'Irénée enseigne que les âmes et les anges sont corruptibles.

III. Une catéchèse articulée et développée en étroite dépendance de ces cadres de pensée scripturaire

C'est sur ces bases ontologiques et anthropologiques qu'Irénée articule et construit l'édifice de sa catéchèse.

1) LA PROMOTION DE L'HOMME DANS LE VERBE FAIT CHAIR.

L'Homme-Adam est à ses débuts un « enfant » (« *nèpios*, » *Epid.*, 12). En le créant à l'image de l'humanité future du Verbe fait chair, et en le dotant du don de la liberté, Dieu le destine à être parachevé en accédant, par l'incarnation du Fils, à la pleine connaissance de l'Économie du salut et au partage de la vie divine. Pour lui permettre d'atteindre ce but, Dieu offre à l'homme la présence accompagnante et illuminatrice du Verbe. Si l'homme « écoute » le Verbe, il se maintiendra vivant jusqu'à l'Incarnation de Celui-ci, pour devenir,

en Lui, « adulte » (« *teleios*, » V, 6/1), c'est-à-dire vraiment conscient du Dessein d'amour de Dieu et désireux d'y entrer pour communier éternellement à la Vie.

Cette pédagogie de Dieu, à la fois si adaptée à la faiblesse de l'homme, et si généreuse dans les perspectives divines qu'elle déploie devant celui-ci en l'aidant, par la présence du Verbe, à parfaire sa liberté, est cependant mise en échec : l'homme, trompé par le diable, abuse de sa jeune liberté en préférant son autonomie à l'obédience divine. Ce choix de l'autonomie, cependant ne constituait pas une véritable apostasie, Adam n'étant encore qu' « inachevé » (« *ateleios* », V, 6/1), et dupé par Satan. Aussi bien, l'attitude de Dieu à son égard se maintient-elle pédagogique et miséricordieuse. L'homme ne voulant dépendre que de lui-même tombera sous la loi de sa nature créée, et mourra. Mais, Dieu ne veut pas sa mort définitive, il veut, au contraire, son salut; c'est pourquoi, dit admirablement Irénée :

> Il /Dieu/ l'arrête donc dans sa transgression, interposant la mort et faisant cesser le péché, lui assignant un terme par la dissolution de la chair qui se ferait dans la terre, afin que l'homme, cessant quelque jour de vivre au péché en « mourant à ce péché » (Rom., 6/2), il commençât de « vivre à Dieu » (Rom., 6/10). (III, 23/6)

Plus encore, Dieu, par son Verbe, va lentement et progressivement, surtout par le moyen du peuple élu, reprendre l'éducation de l'Homme-Humanité, et le conduire jusqu'au temps fixé pour l'Incarnation du Verbe.

C'est alors qu'Irénée développe son admirable doctrine de l'unité de tous les hommes dans les deux Adams, et du rôle de Récapitulation qu'assume le Christ, second Adam. L'Homme-Humanité est désormais arraché au péché et à la mort par le Christ qui va jusqu'au bout de son obéissance au Père et de son alliance avec l'homme. Car, ayant assumé la nature humaine réduite par le péché à la nudité de ses forces nécessairement limitées, l'Homme-Christ devait être Lui-même sauvé. C'est cette voie de vie qu'Il ouvre le premier en acceptant de connaître la mort de la croix, et de descendre dans le royaume des morts. C'est en s'enfonçant ainsi dans les limites extrêmes de la condition humaine, qu'Il manifeste la perfection de son amour et de sa foi à l'égard du Père. Celui-ci, en retour et gratuitement, le sauve en le ressuscitant. Sauvé et ressuscité, le Christ peut désormais remplir auprès du Père son rôle de Prêtre éternel,

c'est-à-dire convier et aider tous les hommes sincères et généreux à entrer dans la voie pascale, cette voie de vie qu'Il a suivie Lui-même. En s'engageant dans cette voie de vie, l'Homme-Humanité retrouve le vrai sens de sa vie qui est de tendre, par le moyen de l'adoption dans le Fils et l'Esprit à l'incorruptibilité de la filiation.

2) LA CONDITION DES ÂMES DES DÉFUNTS.

Cet accès à l'incorruptibilité divine s'accomplira à la résurrection. Pour Irénée, le temps encore pédagogique de l'adoption, se continue pour l'âme après la mort du corps, dans le royaume des morts. Si ce passage dans ce royaume d'attente s'impose à tous, s'il est « loi des morts », comme s'exprime l'Évêque de Lyon, c'est que le Christ Lui-même, « premier-né d'entre les morts » (Col., 1/18) s'y est soumis (V, 31/2), transformant par sa présence et pour les élus ce royaume en un « paradis ». Bien que ressuscité et remonté vers son Père, le Christ reste « le Seigneur des morts comme Il l'est des vivants » (Rom., 14/9, cité III, 16/3 et 18/2; *Epid.*, 41). Toutes les âmes qui auront contribué à l'édification du Corps du Christ, soit en lui engendrant de nouvelles cellules (appelés « patriarches »), soit en contribuant par la justice et la charité à développer ces cellules (appelés « justes »), soit en orientant celles-ci vers la vérité du Dieu-Vie (appelés « prophètes »), toutes vivent dans la lumière du royaume d'attente, faisant partie déjà du Corps du Christ, et par là même étant déjà illuminées et vivifiées par Lui. Les âmes de ceux qui, par contre, auront refusé de faire partie du Corps du Christ, ou refusé de travailler à sa genèse, attendent, elles aussi, mais dans un « séjour » de ténèbres et d'angoisses, l'heure de leur jugement final (II, 34/1).

Le royaume d'attente constitue une dernière délicatesse de Dieu à l'égard de l'Homme-Humanité. Pour Irénée, le dogme de la descente du Christ dans le royaume des morts est étroitement lié aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption. Comme le Christ est seul Médiateur de Vie, tous les hommes doivent « voir leur Roi » (IV, 20/1) pour être sauvés. Une multitude d' « inachevés de la création » (IV, 22/1) n'aurait pas cette possibilité sans cette ultime miséricorde du Père permettant à toute créature de se parachever ainsi dans la pleine liberté.

3) L'HOMME EN FIN DE PROMOTION.

Le terme vers lequel Dieu a conduit l'Homme-Humanité en l'aidant à mûrir sa liberté est l'accomplissement de ce qu'Il lui avait

offert en le créant. En effet, Il l'avait créé à l'image et à la ressemblance de l'humanité du Verbe incarné. L'Homme peut donc désormais, s'il a maintenu « *les yeux tendus vers sa lumière, être justifié, non par lui-même, mais par la venue du Seigneur* » (IV, 27/2); car le Seigneur « *est la rémission des péchés pour ceux qui croient en Lui* » (ibid).

Cette justification qui est communion au Dieu de Vie, c'est donc à la résurrection générale, à cette fin des temps marquée par la venue du Christ en gloire, qu'elle s'accomplira. Le jugement sera consécration par Dieu du libre choix de l'homme, car la résurrection est achèvement, couronnement de la création.

Cette résurrection s'accomplira en vertu d'un processus vital : chaque âme ayant conservé sa personnalité propre, réassimilera son propre corps, car précise Irénée, l'âme a conservé, après récession du corps qu'elle animait, « *les caractéristiques du corps qui lui était propre* » (II, 34/1). De quelle manière se fera cette réassimilation ? Sur ce point Irénée, à la suite de Paul, ne lève pas le voile du mystère.

Toutefois, la différence entre les élus et les réprouvés sera manifeste dès la résurrection. Ces derniers, « *faute de recevoir le remède de vie, demeureront dans la chair de mort et seront débiteurs de la mort* » (III, 19/1). Quant aux élus, leurs corps, bien que toujours fondamentalement terre, seront rendus incorruptibles, pénétrés qu'ils seront par la gloire de la vie divine, qui est l'Esprit Saint.

Puisque Dieu sauve l'Homme sans supprimer sa nature originelle, mais en l'appelant à participer à son existence éternelle, c'est donc dans le Corps du Christ et dans celui des élus que la terre elle-même trouvera sa promotion finale (IV, 4/1). Mais une fois son rôle rempli, à la fin des temps, cette terre disparaîtra dans un embrasement général, où disparaîtront eux-mêmes, avec elle, les suppôts du mal, dans des souffrances proportionnelles au mal commis. C'est donc la terre elle-même qui anéantira ses amants dans une destruction totale. Quant aux élus, ils quitteront cette terre en suivant leur Roi, pour aller vivre avec Dieu, sans le concours d'aucune terre exactement comme le Christ ressuscité vit auprès du Père depuis son Ascension. C'est ainsi qu'ils achèveront leur promotion, et seront par là même gloire de Dieu.

La vie de l'homme, c'est la vision de Dieu;
La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. (IV, 20/7)

IV. Message irénéen : message de vie dans la liberté

C'est donc dans le cadre scripturaire d'une pédagogie de la *Vie* que s'inscrit la catéchèse irénéenne. Celle-ci exprime les étapes du choix de la Vie. Le pèlerinage terrestre de l'Homme part du don de la vie humaine sous l'action du « souffle créateur » de l'Esprit, pour atteindre au don de la Vie divine dans le Christ et l'Esprit Saint. La démarche chrétienne est choix de la Vie dans la Personne du Verbe fait chair. La « voie de Vérité » et la « voie de Vie » coïncident dans le Christ. C'est bien pourquoi le contenu doctrinal, loin d'être déficient dans la catéchèse irénéenne, apparaît si fort et si unifié.

Message de Vie à la portée des humbles, des « petits ».

Mais ce contenu doctrinal est transmis dans la forme simple et concrète de la Révélation. Irénée, comme toute la Tradition apostolique, vit d'une évidence : celle du souci de Dieu de transmettre son Dessein d'amour sous une forme parfaitement accessible aux « petits » de son peuple, à ceux qui, n'ayant pu s'instruire, se meuvent dans le monde sensible. Aussi bien, la catéchèse apostolique donne-t-elle aux mots comme aux images de l'Écriture leur sens concret et premier. La loi d'Incarnation qui conduit le Verbe à la rencontre de l'Homme est la loi même qui préside à la lecture de la Révélation (V, 1/1). C'est le critère de Vérité.

Il est incontestable que les plus humbles reçoivent ainsi dans l'Église un message clair, vivant, accessible à tous, contrôlable facilement dans l'Histoire et l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament. La jeune foi chrétienne se trouvait directement appuyée sur la Parole de Dieu dont la catéchèse n'était que la transcription concrète et vivante.

Peut-on, au terme de notre travail sur l'explicitation de la catéchèse irénéenne, formuler un souhait ?

Dans l'immense effort déployé aujourd'hui, aux plans pastoral et liturgique, pour retrouver une catéchèse plus concrète et plus vivante, n'aurait-on pas beaucoup à gagner à se reporter à la première Tradition chrétienne, pour y découvrir ce qui faisait la force et le dynamisme de sa catéchèse ?

L'unité du Message chrétien et ses formulations

Tout lecteur attentif qui nous aura suivi dans cet exposé de la catéchèse d'Irénée, aura sans doute été surpris, d'une part d'entendre exprimés, de façon nettement élaborée, les vérités fondamentales qui constituent le patrimoine doctrinal traditionnel de l'Église, et, d'autre part, de découvrir certaines de ces vérités, spécialement la condition existentielle de l'âme (la portée exacte de son immortalité naturelle), le lieu d'attente, le double mode de la résurrection générale, la peine éternelle de l'enfer, traduites dans une présentation inattendue.

Cette différence de présentation est un fait qu'il serait vain de vouloir écarter, ou même simplement négliger. Car nous pensons qu'une étude approfondie des formulations dogmatiques des Conciles, loin d'accentuer la différence avec la présentation primitive du Message, ferait sûrement surgir les lignes de continuité. Ce serait là un travail passionnant qui dépasse notre compétence, mais qui devrait tenter des historiens du dogme.

Dans la mesure où nous avons pu nous-mêmes, à titre personnel, pénétrer un peu dans cette recherche, deux problèmes nous sont apparus comme fondamentaux :

– Il semble d'abord indispensable de préciser avec soin « la portée sémantique » des termes et expressions employés par l'Écriture, compte tenu du sens que leur donnaient les successeurs les plus directs des Apôtres, et dont l'avis sur la question demeure, à coup sûr, du plus grand poids.

– Cette attention privilégiée apportée aux premiers grands témoins de la foi après les Apôtres, spécialement Justin, martyr, Théophile d'Antioche et Irénée, conduirait ensuite à préciser un point qui nous paraît primordial, à savoir que l'Écriture – l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau – possède une « vision de Dieu, de l'homme et du monde ». Nous pensons, en effet, qu'à travers les énoncés qu'ils nous donnent des vérités de la foi, les auteurs chrétiens du premier et deuxième siècle tirent de l'Écriture une « onto-

logie » et une « anthropologie » très spécifiques[1]. Celles-ci ne se placent pas directement au plan des « natures », ni à celui de la « notion des êtres », mais entendent préciser le rapport existentiel qui relie l'homme à tous les êtres avec lesquels il vit : Dieu, les hommes ses frères et la terre.

On ne peut nier que le tournant décisif dans la formulation théologique coïncide avec le glissement du plan existentiel propre à la Tradition apostolique, au plan plus « reflexif », plus « philosophique », qui s'imposera dans la suite.

Cette incidence de la condition historique dans l'expression de la Révélation demeure une difficulté majeure que rencontre l'Église dans la formulation du « Donné Révélé ». La déclaration de la Congrégation romaine de la Doctrine, en date du 24 juin 1973, le soulignait : « La Transmission de la Révélation par l'Église rencontre diverses sortes de difficultés [...] / entre autres / la condition historique de l'expression qu'il faut donner à la Révélation. »

Et le document romain ajoutait : « Pour ce qui concerne cette condition historique, il y a lieu d'observer tout d'abord que le sens contenu dans les énoncés de la foi dépend, pour une part, de la 'portée sémantique de la langue employée' à une certaine époque et dans certaines circonstances. » [...] « Enfin les vérités que l'Église entend réellement enseigner par ces formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée. Mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions. Tout considéré, on doit dire que les formules dogmatiques du Magistère ont été aptes, dès le début, à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien. Mais il ne s'ensuit pas que chacune d'entre elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré. Pour cette raison, les théologiens s'appliquent à circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement, et ils rendent par là un grand service au Magistère de l'Église auquel ils sont soumis. »

De telles déclarations mettent à l'aise le théologien. Elles encouragent à poursuivre les recherches nécessaires pour déterminer la

1. que nous avons appelées « selon l'Esprit », cf. *supra*, p. 59 et 148.

portée exacte des décisions des Conciles. Car les formulations qui ont été promulguées et qui, pour la plupart, furent étudiées avec le plus grand soin, comportent quelquefois des nuances importantes qui, ensuite, ont souvent totalement disparu dans l'enseignement commun. Des travaux de clarification sont aujourd'hui indispensables. Ils permettraient, à n'en pas douter, de retrouver une catéchèse plus proche de la pédagogie même de Dieu dans l'Écriture, et où les différences existantes entre la formulation primitive des vérités de la foi et la formulation devenue classique seraient moins accusées qu'elles ne paraissent tout d'abord. Ces travaux, nous les appelons de nos vœux au terme de cette recherche sur l'enseignement d'Irénée.

INDEX
des textes irénéens cités dans cet ouvrage

Adversus Haereses

Livre I

Livre II

Livre III

Livre IV

Livre V

Epideixis

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Nous ne mentionnons ici que les auteurs et les ouvrages que nous citons au cours de notre étude. Pour une bibliographie plus complète, voir F. SAGNARD, *la Gnose Valentinienne et le Témoignage de saint Irénée*, p. 18 à 31, et A. BENOÎT, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, pp. 257 à 262.

A. d'ALES, « La Doctrine de la récapitulation en saint Irénée », *R.S.R.*, 6-7, 1916.

G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche*, Tübingen, 1962.

J.-P. AUDET, *La Didachè, Instruction des Apôtres*, Paris, 1958.

B. BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse, 1941.

A. BENOÎT, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.

P. BEUZART, *Essai sur la théologie de saint Irénée*, Le Puy, 1908.

J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.* (édit. abrég.), Paris, 1950.

W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

L. BOUYER, *La Spiritualité du N. T. et des Pères*, t. I, Paris, 1960.

E. BREHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925.

N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaüs von Lyon*, Salzbourg, 1966.

R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932.

— *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'Église d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris, 1935.

Cl. CHOPIN, *Le Verbe Incarné et Rédempteur*, Tournai, 1963.

COLLOQUIO DI MESSINA, *Le Originali dello Gnosticismo*, Aprile, 1966.

F. COPLESTON, *Histoire de la philosophie. La Grèce et Rome*, Castermann, 1964.

F. CUMONT, *Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929.

J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948.

— *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1957.

— *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958.

— *Dieu et nous*, Paris, 1956.

J. DANIÉLOU et H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

J. DORESSE, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.

A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958.

L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1911.

E. DE FAY, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913.
A. DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris, 1904.
A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1907.
G. FRAZER, *Atys et Osiris*, Paris, 1926 (traduction Pègne).
Mgr FREPPEL, *Saint Irénée*, Paris, 1861.
R.-M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964.
R. GUELLUY, *La Création*, Tournai, 1963.
A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1915.
A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955.
D. HUET, *Origeniana*, MIGNE, P.G., t. XVII, col. 633 à 1284.
E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1952.
— *Thomisme*, Paris, 1965.
R. JAVELET, *Image et Ressemblance*, Paris, 1967.
H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1954 (t. I).
M. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931.
J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928.
J. LEBRETON et J. ZEILLER, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. I, « L'Église primitive », Paris, 1954.
H. LEISEGANG, *La Gnose*, Paris, 1951.
V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1938.
J.-E. MENARD, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967.
— *L'Évangile de Vérité*, Paris, 1962.
M. NÉDONCELLE, *La Réciprocité des consciences*, Paris, 1942.
— *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, 1957.
S. PETREMENT, *Essai sur le dualisme de Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1956.
J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Naziance théologien*, Paris, 1951.
— *Heil und Heiland*, Paris, 1969.
H.-Ch. PUECH, « la Gnose et le temps », dans *Eranos Jahrbuch*, XX, 1952.
G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951.
M. RACKL, *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, Freiburg, 1914.
H. RONDET, *Le péché originel*, Paris, 1967.
— *Fin de l'homme et fin du monde*, Paris, 1966.
D. ROPS, *L'Église des Apôtres et des Martyrs*, Paris, 1949.
F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947.

H. M. SCHENKE, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen, 1962.
M. SECKLER, *Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*.
M. SIMON, *Les Sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.
Cl. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, 1955.
— *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1956.
G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du « Pneuma » des stoïciens à saint Augustin*, Louvain, 1945.
F. VERNET, Art. « saint Irénée », *D.T.C.* VII/2, 1927, col. 2394-2533.
A. VERRIELE, *Surnaturel en nous et péché originel*, Paris, 1932.
P. VIREY, *La Religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910.
J. ZURCHER, *L'Homme, sa nature et sa destinée*, Neufchâtel, 1953.

P. ORBE, *Anthropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969.

Nous avons eu connaissance du livre du P. Orbe par la revue R.S.R., tome 58 (janvier-mars 1970), p. 149 à 154. A nous en tenir aux données que nous en fournit la recension de J. Daniélou, voici les principaux points de convergence et de divergence que nous relevons entre la position du P. Orbe et la nôtre :

Les points de convergence :

1) Comme toute créature, l'homme est essentiellement en devenir. Inachevé à l'origine, il ne doit atteindre sa perfection qu'à la fin.

2) « Ni l'âme ni le corps ne sont, par nature, immortels. La seule immortalité est celle de l'Esprit. »

3) La notion de mort est à prendre dans son sens fort. Elle signifie la disparition à plus ou moins brève échéance d'un être par la dissociation de ses éléments constitutifs et leur retour naturel à leur source d'origine.

4) De tous les êtres terrestres, l'homme est le seul à avoir été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est pourquoi, seul, il est appelé à la divinisation.

5) Cette divinisation, c'est-à-dire la participation à l'incorruptibilité divine ne pouvait se concevoir et se réaliser que par et dans la personne du Fils de Dieu fait homme. L'Incarnation aurait eu lieu même si le péché n'avait pas existé.

Les points de divergence concernent surtout la notion de l'âme et celle du paradis terrestre.

Pour le P. Orbe, l'âme, chez Irénée, serait à identifier avec le « souffle de vie » *(flatus vitae)*. Pour nous, le « souffle de vie » n'est pas l'âme. Il est l'animation que l'âme a reçue en vertu de la création. C'est pourquoi le P. Orbe énonce que l'âme, pour Irénée, ne serait que temporaire. A la fin, elle disparaîtrait et serait remplacée par le Saint-Esprit qui, directement, animerait le corps des élus.

Pour analyser la notion irénéenne du paradis, d'autre part, le P. Orbe est parti du chapitre V, 5/1. Quant à nous, nous croyons avoir donné les preuves que ce passage ne peut être de la main d'Irénée et représente une interpolation ultérieure (cf. notre chapitre IV, p. 220-222).

Nous n'avons pas voulu confronter les conclusions du P. Orbe avec les nôtres. Notre travail était déjà pratiquement terminé lorsque nous avons eu connaissance de son livre. Le temps nous manquait pour le faire traduire et en faire une étude approfondie. Il nous était surtout impossible de grossir notre texte déjà assez volumineux, par de nouveaux développements dont certains auraient dû être assez conséquents. L'origine profonde des divergences, en effet, tient à la notion que l'on a du dogme de la création *ex nihilo*. C'est pour n'avoir pas compris ce dogme, affirme Irénée, que les gnostiques ont commis leurs plus grosses erreurs. C'est dans le cadre de cet article de foi qu'il faut toujours analyser la pensée de l'Évêque de Lyon. Le P. Orbe n'a pas jugé bon de commencer sa recherche par l'étude de ce dogme. Il nous était dès lors difficile, par manque d'éléments de base, d'engager une confrontation valable sur les points contestés.

Reste la question soulevée par le P. Orbe et reprise par J. Daniélou : l'anthropologie d'Irénée que nous avons appelée anthropologie « selon l'Esprit » est-elle le reflet de l'anthropologie du Nouveau Testament ? Dans l'avant-propos de notre recherche, nous avons aussi soulevé cet important problème. Un fait est certain : comme nous l'avons longuement démontré, c'est du dogme de l'universelle création *ex nihilo* qu'Irénée tire sa vision des êtres en général et de l'homme en particulier. La conception qu'il a de l'homme ne lui est pas personnelle. Elle est chez lui vision de foi parce qu'elle s'appuie sur les impératifs de ce premier article de foi qui délimite, d'une façon précise, la condition originelle de toutes les créatures, l'homme compris, en regard du Dieu créateur. Mais, l'Évêque de Lyon a soin de le répéter souvent, si ce dogme était capital pour la jeune pensée chrétienne, c'est parce qu'elle l'était déjà pour la pensée apostolique et pour toute l'Écriture. Dès lors, dans la mesure où l'anthropologie d'Irénée est fidèle à la vision du monde que le dogme de l'universelle création *ex nihilo* nous révèle, il va de soi que son anthropologie était bien l'écho de celle du Nouveau et de l'Ancien Testament. Dans un travail ultérieur, nous espérons précisément pousser nos investigations dans ce sens et confronter l'enseignement du Nouveau Testament avec l'enseignement de la tradition romaine tel qu'Irénée nous l'a retransmise.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

L'homme-créature face à Dieu son créateur

(L'ontologie « selon l'Esprit »)

CHAPITRE III

L'homme créé selon l'image et la ressemblance de Dieu

(L'anthropologie « selon l'Esprit »)

IMPRIMÉ EN FRANCE
1974.
Dépôt légal : 3e trimestre 1974.